326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 23 București Nr. 2

1978

9113/2

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof. univ. MIHAI POP

Redactori responsabili adjuncți:
ION ILIȘIU
ALEXANDRU I. AMZULESCU

Membri:

PAUL PETRESCU; CORNELIU DAN GEORGESCU; ANCA GIURCHESCU.

Secretar științific de redacție:

CONSTANTIN ERETESCU

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții. Revistele se pot procura și prin PUNCTUL DE DESFACERE AL EDITURII ACADEMIEI (direct sau prin poștă), 71 021 București, Calea Victoriei nr. 125, sectorul 1.

Toate comenzile externe pentru lucrările apărute în Editura Academiei Republicii Socialiste România se vor adresa la: ILEXIM, Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, telex 11 226, 70 116 București, str. „13 Decembrie" nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

„La revue d'ethnographie et de folklore" paraît 2 fois par an. Toute commande à l'étranger pour les travaux parus aux Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie sera adresée à: ILEXIM, Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, telex 11 226, 70 116 Bucarest, rue „13 Decembrie" n° 3, Roumanie. Le prix d'un abonnement annuel est de $ 20.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 2 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
str. Nikos Beloiannis nr. 25
70 154 București

https://biblioteca-digitala.ro

326.

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 23 1978 Nr. 2

SUMAR

STUDII

NICOLETA COATU-MANAFI, Contribuţii la cercetarea tradiţiilor orale ocazionate de încadrarea profesională la o colectivitate de mineri 127
GAIL ANN KLIGMAN, Călușul. Organizare temporală şi spaţială 137
CORNELIA CĂLIN, Contribuţii la cercetarea „baladei" *Iancu Muruz* 153

MATERIALE

GHEORGHE IORDACHE, Centre de producţie meşteşugărească din Oltenia (structură, repartiţie teritorială, perspective etnografice) 161
RADU O. MAIER, Elemente decorative în arhitectura populară din nord-vestul ţării 171
MONICA BUDIŞ, Obiceiuri la construcţii în Subcarpaţii de Curbură 183

DIN ISTORIA FOLCLORULUI ŞI FOLCLORISTICII

ALEXANDRU POPESCU, Interpretări etnologice la „Revoluţiile Valahiei" de Antonio Maria del Chiaro 197
GHEORGHE I. NEAGU, Christea N. Ţapu 209

CRONICĂ

PAUL SIMIONESCU, Posibile repere în opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade 231
IORDAN DATCU, Petru Caraman 241

NOTE ŞI RECENZII

GHIZELA SULIŢEANU, Cea de a 7-a şedinţă a Grupului de studii privind analiza şi sistematizarea muzicii populare, I.F.M.C., Debreţin, 4 — 9 aprilie 1978 247
Ialomiţa. Studii şi comunicări de muzeologie, arheologie-istorie şi etnografie, Slobozia, Muzeul judeţean Ialomiţa, 1977 *(Elena Maxim)* 248

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 125—250, Bucureşti, 1978

Inv. 9113/2

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 23 1978 Nº 2

SOMMAIRE

ÉTUDES

NICOLETA COATU-MANAFI, Considérations sur les traditions orales à l'occasion de l'intégration professionnelle dans une collectivité de mineurs 127

GAIL ANN KLIGMAN, Le « Căluș », Organisation dans le temps et l'espace 137

CORNELIA CĂLIN, Contributions à la recherche de la « ballade » *Iancu Muruz* 153

MATÉRIAUX

GHEORGHE IORDACHE, Centres de production artisanale de l'Olténie (structure, répartition territoriale, perspectives ethnographiques) 161

RADU O. MAIER, Éléments décoratifs dans l'architecture populaire du nord-ouest de la Roumanie 171

MONICA BUDIȘ, Rites de construction dans les Carpates de Courbure 183

DONNÉES CONCERNANT L'HISTOIRE DU FOLKLORE

ALEXANDRU POPESCU, Interprétations ethnologiques à propos de « Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia... » par Antonio Maria del Chiaro . . . 197

GHEORGHE I. NEAGU, Christea N. Țapu 209

CHRONIQUE

PAUL SIMIONESCU, Repères possibles dans l'œuvre scientifique de Mircea Eliade 231

IORDAN DATCU, Petru Caraman 241

NOTES ET COMPTES-RENDUS

GHIZELA SULIȚEANU, Le 7-ème séance du Groupe d'étude concernant l'analyse et la systématisation de la musique populaire, I.F.M.C. Debrecen, le 4—9 avril 1979 247

Ialomița. Studii și comunicări de muzeologie, arheologie-istorie și etnografie, Slobozia, Muzeul județean Ialomița, 1977 *(Elena Maxim)* 248

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 125—250, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII LA CERCETAREA TRADIȚIILOR ORALE OCAZIONATE DE ÎNCADRAREA PROFESIONALĂ LA O COLECTIVITATE DE MINERI

NICOLETA COATU-MANAFI

Studiul tipului de farsă ocazionată de încadrarea profesională debutează cu investigarea directă în cadrul cercetării de teren efectuată în centrul urban cu profil muncitoresc minier Baia Sprie [1]. Corpusul de texte narative, de tipul fabulatelor și memoratelor și datele anexe, integrînd informații cu valoare contextuală, constituie materialul faptic concret ca obiect al demersului teoretic.

Ne propunem cercetarea produsului folcloric de tipul farsei în parametri tradiționali, urmărind:

— farsa în desfășurarea nemijlocită, dramatică (model structural, funcționalitate, relații între agenții farsei);

— transpoziția farsei ca modalitate dramatică în discurs epic organizat în formule narative de tipul memoratelor și fabulatelor și cercetarea tradiției epice din perspectivă diacronică (evoluția memoratelor în fabulate);

— aspecte ale procesului de circulație a tradiției în configurație epică în actul comunicării orale.

★

Farsa prilejuită de integrarea în muncă a noului angajat se produce la nivelul unui grup social profesional, în care fiecare individ posedă un statut profesional determinat. În analiza tradiției folclorice de tipul farsei interesează două poziții fundamentale: statutul [2] de leader și statutul de muncitor minier recent încadrat (novice).

În spațiul originar, de proveniență a farsei, echivalent cu spațiul social profesional (zona subterană a minei) tradiția se conturează într-o formulă dramatică, de desfășurare nemijlocită.

---

[1] Studiul tradițiilor folclorice ale colectivității de mineri din centrul urban muncitoresc Baia Sprie se include într-o cercetare amplă a folclorului muzical și literar al mediilor muncitorești, integrată în planul de cercetare al Institutului de cercetări etnologice și dialectologice.

[2] Utilizăm conceptul de statut în accepția de rang, poziție, sens preluat și conservat de R. Linton în *Fundamentul cultural al personalității*, București, Editura științifică, 1968.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 127–135, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

Structural, modelul farsei include un număr de constante dramatice în succesiune cronologică. La nivelul constantelor se dezvoltă variabilele ca termeni de opţiune pentru agenţii iniţiatori ai farsei. Agenţii farsei au libertatea opţiunii atît în seria variabilelor cît şi a constantelor, dilatînd sau restrîngînd modelul desfăşurării dramatice. Formula dezvoltată a modelului pune în valoare un număr de şapte constante reprezentînd cronologic situaţiile dramatice:

1. solicitarea novicelui de către grupul de muncă în vederea unui scop;
2. încercare de rezolvare din partea novicelui;
3. intervenţia unui alt grup de muncă şi oferta făcută de grup novicelui pentru reuşită;
4. rezolvarea din partea novicelui;
5. insatisfacţia solicitantului;
6. repetarea solicitării novicelui de către grupul social de muncă;
7. explicitare.

Varianta restrînsă a modelului se limitează la succesiunea a cinci constante dramatice din cele şapte constante ale variantei dezvoltate:

1. solicitarea novicelui de grupul profesional în vederea unui scop;
2. încercare de rezolvare din partea novicelui;
3. rezolvare din partea novicelui;
4. insatisfacţia solicitantului;
5. explicitare.

În cadrul constantelor dramatice se atestă variabilele ca termeni de opţiune pentru agenţii iniţiatori ai farsei:

1. solicitarea novicelui de către grupul de muncă se face în vederea unui scop al cărui conţinut include o serie de operaţii:
   — aducerea unor „instrumente de lucru" [3];
   — găsirea unor „surse cu apă potabilă", cu precizarea locului [4];
   — executarea unor „operaţii pentru optimizarea muncii" [5].

Cînd novicele este solicitat în sensul procurării unor „instrumente de lucru", agentul iniţiator al farsei decide asupra unui „instrument" dintr-o serie de variabile:

— „cheie de abataj";
— „cheie de pilugă";
— „cutie de curent";
— „burghiu de curbă";
— „unsoare de cleşte".

---

[3] exemplu citat:
„Du-te-mi adă un *burghiu de curbă*", text informaţii 31 725, Arhiva Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice.
„Du-te şi-mi adă *unsoare de cleşte*", text informaţii 31 725, Arhiva Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice.

[4] exemplu citat:
„Du-te că-n partea estică, zice, la orizontu cinsprezece ieste apă bună de băut şi-i proaspătă", text informaţii 31 726, Arhiva Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice.

[5] exemplu citat:
„Vezi că cupa nu traže materialu, numa o dată te sui pă iel. O pus pă ajutoru screpelistului să stea pă cupă. Numa aşa traže materialu", text informaţii 31 728, Arhiva Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice.

https://biblioteca-digitala.ro

2. În funcție de opțiunea agentului inițiator al farsei în seria variabilelor, încercarea de rezolvare din partea novicelui se realizează prin:

— deplasare în scopul aducerii „instrumentelor" solicitate sau „găsirii sursei de apă" [6];

— executarea „operației" impuse pentru „optimizarea muncii" [7];

3.4. Dacă în cazul solicitării pentru procurarea unui „instrument de lucru" intervine un al doilea grup care oferă novicelui „unealta solicitată" [8], rezultatul încercării de rezolvare din partea noului angajat constă în aducerea „instrumentului" obținut grupului inițial. Cînd intervenția celui de-al doilea grup profesional nu are loc, conținutul rezultatului din partea novicelui constă în recunoașterea imposibilității de rezolvare, motivată prin negăsirea „instrumentului" sau a „sursei cu apă potabilă" [9].

5.6. Insatisfacția produsă solicitantului angajează novicele la repetarea operației, cu același conținut sau cu un conținut modificat în funcție de opțiunea grupului, agentul inițiator al farsei.

7. Grupul decide asupra numărului de solicitări repetate și a momentului explicitării, al infirmării valabilității solicitărilor [10]. Insatisfacția solicitantului conduce la explicitare imediată cînd grupul renunță la repetarea solicitării.

Farsa se construiește pe pendularea între real și fictiv, pe jocul afirmării și negării. Agentul inițiator al farsei solicită novicele pentru rezolvarea unor deziderate cu conținuturi fictive, pseudoprofesionale, bazate pe combinații false, absurde. Novicele decodează conținuturile solicitărilor ca real profesionale, necesare și consecutiv se angajează în sensul rezolvării lor.

Dialogul se poartă între agentul colectiv — grupul profesional și agentul individual — novicele ca obiect al farsei.

Agentul individual se prezintă într-una din ipostazele posibile:

— neavizat (nu cunoaște tradiția farsei);

1. nu receptează ca absurd conținutul solicitat;
2. receptează ca absurd conținutul solicitat;

— avizat (cunoaște tradiția farsei);

1. nu receptează ca absurd conținutul solicitat;
2. receptează ca absurd conținutul solicitat.

Indiferent că este un avizat sau un neavizat față de tradiția farsei, novicele devine un obiect al farsei în funcție de felul cum receptează conți-

---

[6] exemplu citat:
„Și bietu băiat merge și tăt caută, caută", text informații 31 724, Arhiva I.C.E.D.

[7] exemplu citat:
„Ala s-o pus așa zgribulit pă cupă", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

[8] exemplu citat:
„Mergea acolo și spunea mecanicului. Mecanicu iera unu mai bătrîn care făcea bancuri. Îi dădea o bucată de fier care de-abia o purta pînă la scară", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

[9] exemplu citat:
„Iel neștiind că ce-i unsoarea de clește, vine înapoi la sfîrșitu șutului. Nu găsește nimica, așa", text informații 31 724, Arhiva I.C.E.D.

[10] exemplu citat:
„Uite ăsta a fost un banc păntru dumneata. Și de-altă dată să înveți că asta-i o inaugurare de nou angajat. Cheia de abataj nu există", text informații 31 729, Arhiva I.C.E.D.

https://biblioteca-digitala.ro

nutul solicitării. Condiția ca novicele să fie un obiect al farsei este ca acesta să nu decodeze ca absurd conținutul mesajului. În acest sens se impune observația că la nivelul primei funcții a modelului structural dramatic se decide desfășurarea sau autodizolvarea farsei. Constanta primă a modelului (solicitarea novicelui de grupul social de muncă în vederea unui scop) corespunde momentului testării virtualității de desfășurare a farsei, cînd grupul verifică noul angajat prin probe-capcană cu conținut profesional.

Agentul inițiator, subiect al farsei, este agentul colectiv — grupul social de muncă. Ierarhia profesională în cadrul grupului de muncă operează și în planul farsei, unde se disting nivele funcționale. echivalente nivelelor ierarhice profesionale (agentul colectiv se diferențiază în agent principal al grupului și agent secundar colectiv). Inițierea farsei este colectivă dar dialogul cu novicele este condus de agentul principal, agentul secundar colectiv (ceilalți membri ai grupului) secondîndu-l cu o participare atitudinală, comportamentală în consens cu acțiunea agentului principal. Unele variante din corpusul narativ atestă ca agent principal pe leaderul profesional al grupului de muncă, maistrul [11]. În alte variante inițiativa farsei revine unui muncitor cu experiență în muncă, însărcinat cu instruirea profesională a noului angajat [12].

Înfruntarea nemijlocită dintre agentul principal al grupului și agentul individual ca obiect al farsei (novicele) se conturează ca un reflex al relației de rol [13] dintre leaderul profesional și novice, în planul farsei. Conducător al grupului de muncă în calitate de maistru sau muncitor cu veche experiență, îndrumător profesional al noului angajat, leaderul solicită novicele în executarea unei acțiuni; novicele se supune rolului de executant cu obligația de a răspunde solicitării venite din partea nivelului ierarhic superior. Cînd novicele nu are posibilitatea de a decoda ca absurd conținutul solicitării și devine obiect al farsei, leaderul intervine în momentul explicitării în virtutea exercitării rolului său formator, informînd novicele asupra conținutului fără fundament real-profesional al solicitării.

Cînd în desfășurarea farsei este implicat un al doilea grup social de muncă, comunicarea acestuia cu grupul inițiator al farsei se stabilește prin mediator involuntar — novicele. Conținutul absurd al mesajului transmis de novice indică grupului receptor intenția grupului prim. În baza unui pact mutual apriori statornicit între cele două grupuri, grupul secund replică în consens cu inițiativa grupului prim. Leaderul grupului interpelat soluționează fals solicitarea novicelui, asigurînd condițiile desfășurării optime a farsei. Intervenția nemijlocit a leaderului se

[11] exemplu citat:
„*Maistru* spune acestuia:
— Mă, zice, du-te și cere de la atelier sau de la șefu de la altă brigadă cheia de pilugă", text informații 31 727. Arhiva I.C.E.D.

[12] exemplu citat:
„Aici iera obiceiu că un nou angajat trăbuia să fie repartizat cu un *muncitor vechi* care cunoștea", text informații 31 727, Arhiva I.C.E.D.

[13] Rolul este definit de R. Linton ca aspect dinamic al statutului, ca suma totală a modelelor culturale asociate la un statut particular (R. Linton, *op. cit.*).
„Rolurile sociale constituie un model organizat de conduite relativ la un statut al individului în grup", Encyclopaedia universalis, Paris, 1968, p. 308.

https://biblioteca-digitala.ro

sprijină pe participarea comportamentală a grupului care mimează, simulează o atitudine profesională necesară pentru persuadarea novicelui ca obiect al farsei. Orice atitudine deviantă de la atitudinea grupului, spre exemplu anticiparea manifestării prin rîs la un membru al grupului, poate avertiza novicele și compromite farsa.

Novicele are poziția unui outsider care tinde să devină un insider prin integrarea în grupul social profesional. Integrarea ca proces continuu de adaptare nu se referă exclusiv la planul profesional, ci și la aspecte de ordin cultural și moral, presupune conformarea la regulile și normele general admise, la interiorizarea normelor de conduită social acceptate. Temporal, farsa ocazionată de încadrarea în muncă se produce în momentul inițial al integrării individului în grup.

Acest tip de farsă constituie o modalitate specifică de exercitare a presiunii grupului asupra novicelui pentru acceptarea și respectarea normelor de muncă și etică profesională. Grupul supune novicele la probe derutante care indică noului angajat ascendența profesională a membrilor grupului de muncă în care urmează să se integreze. Dialogul agentului colectiv — grupul profesional cu agentul individual — novicele în cadrele tradiționale ale acestui tip de farsă sugerează individului, recent angajat, poziția și rolul lui în ierarhia grupului, respectarea statutului pentru evitarea unor eventuale conflicte de rol. Farsa sancționează sau preîntîmpină accidentale conflicte de rol, generate de tendința de depășire a rolului, manifestată de unii muncitori recent angajați, în anumite circumstanțe.

În situația în care comportamentul novicelui nu corespunde normelor comportamentale ale grupului, farsa sancționează comportamentul deviant, constrîngînd novicele în sensul conformării la sistemul normativ de conduită socială. Sancțiunea etică din partea grupului se aplică printr-un număr sporit de solicitări adresate novicelui [14].

Din perspectiva grupului social profesional farsa constituie un prilej de testare psihologică, de cunoaștere caracterologică a individului recent încadrat. Reacțiile psihologice ale novicelui în momentul final al explicitării și dezlegării farsei permit grupului să cunoască structura adaptativă a novicelui. Reacția de acceptare, cu multiple nuanțe comportamentale, atestă grupului maleabilitate și plasticitate psihică, capacitate de adaptare a novicelui în sensul integrării. Dimpotrivă, reacția de oponență, atenuată sau violentă din partea individului recent încadrat, avertizează grupul asupra unui caracter cu dificultăți reale de adaptare și integrare, capabil să declanșeze virtuale raporturi conflictuale în interiorul grupului profesional. În mod particular, pentru leaderul grupului se impune cu necesitate cunoașterea membrilor componenți ai grupului de muncă pe coordonatele profesională și comportamentală, pentru asigurarea echilibrului în relațiile dintre indivizii componenți ai grupului.

Farsa este o ocazie de amuzament și în acest sens consolidează un climat psihosocial favorabil al grupului, o atmosferă de destindere. Din perspectiva novicelui, farsa poate fi considerată ca un fapt de inițiere, de cunoaștere și asimilare a unor norme de practică și etică profesională

[14] exemplu citat :

„Aștia mai vechi îl observau pe respectivu cum îi, ambițios, îi mai ăsta. Apăi dacă iera cam ăsta, ambițios, apăi îl purtau de ici colo pînă ce obosea bine, transpira. Îl purta mai mult ca pe unu care nu iera ambițios", text informații 31 727, Arhiva I.C.E.D.

https://biblioteca-digitala.ro

și a unor tradiții culturale specifice. În procesul complex de integrare a individului în grup, un aspect particular îl constituie acceptarea tradiției folclorice de tipul farsei, de către novice, în postura de obiect al farsei și participarea ulterioară la virtuale farse inițiate de grupul social profesional.

În spațiul social profesional — spațiul originar al tradiției în desfășurare nemijlocită, dramatică, se realizează în actul comunicării orale transpoziția dramaticului în epic, a farsei în discurs narativ. Prima serie de emițători $E_{1(I,\ II)}$, incluzînd grupul sau grupurile participante la farsă, comunică oral cu alte grupuri de muncă din spațiul profesional, relatînd spontan conținutul și efectele farsei produse. Forma incipientă de discurs narativ transpune fidel modelul structural dramatic. Acest prim moment al comunicării orale marchează începutul procesului de circulație al tradiției în configurație epică.

Din spațiul social profesional discursul narativ radiază în spațiul social vital — extraprofesional unde relațiile interumane se dezvoltă la nivelul altor grupuri sociale de tipul familiei, al cercurilor simpatetice. Posibilitățile de transmitere a mesajului se ramifică și circulația tradiției se amplifică și diversifică. Prima serie de emițători și prima serie de receptori din spațiul social profesional formează a doua serie de emițători care transmit în continuare informația organizată într-o formulă de discurs epic, în spațiul vital-extraprofesional:

$$E_{1(I,\ II)},\ R_{1(I,\ II)} = E_{2(I,\ II)}$$

În categoria receptorului (R_2) se includ:

— indivizi cu statut profesional de miner (I) și care cunosc tradiția acestui tip de farsă (II) = $R_{2(I,\ II)}$;

— indivizi cu alt statut profesional (I') și care cunosc tradiția farsei (II) = $R_{2(I',\ II)}$;

— indivizi cu alt statut profesional (I') și care nu cunosc tradiția farsei (II') = $R_{2(I',\ II')}$.

În funcție de diferențierea în interiorul categoriei receptorului (R_2) se relevă aspecte particulare ale creației și receptării mesajului. Cînd actul de comunicare se stabilește între un emițător $E_{(I,\ II)}$ și un receptor $R_{(I,\ II)}$ cu statut profesional de miner (I) și care cunosc tradiția farsei ocazionată de încadrarea profesională (II), emițătorul are posibilitatea opțiunii între două modalități de organizare a mesajului:

— emițătorul transmite informația completă receptorului, transpunînd în structură epică situațiile dramatice ale farsei;

— emițătorul se limitează în comunicare la funcția inițială a modelului dramatic, transpunînd narativ constanta referitoare la solicitarea novicelui de către grupul social profesional, în vederea unui scop. Segmentul de informație explicită se dovedește a fi suficient interlocutorului, care reconstituie mental celelalte situații dramatice în succesiune cronologică. Comunicarea se realizează în condiții optime întrucît receptorul cunoaște aprioric tiparul desfășurării dramatice a farsei.

Cînd un emițător transmite mesajul narativ unui receptor cu alt statut profesional și care nu cunoaște tradiția farsei ocazionată de încadrarea profesională $R_{(I',\ II')}$, emițătorul își organizează discursul narativ

https://biblioteca-digitala.ro

introducînd un plus de informații, explicații cu conținut tehnic de specialitate [15], în intenția de a facilita receptorului decodarea optimă a mesajului.

Cercetarea tradiției epice din perspectivă diacronică relevă ca primă modalitate de organizare a epicului memoratele imediate structurate spontan după modelul farsei în desfășurare nemijlocită, dramatică. Distanțarea temporală de evenimentul de producere a farsei și circulația intensă și diversificată a tradiției favorizează evoluția memoratelor în fabulate [16]. Prezentarea actanților la un nivel de generalitate, atemporalizarea situațiilor, cristalizarea materialului narativ constituie indicii fundamentali care atestă transpoziția memoratului în fabulat. Din corpusul de texte epice selectăm pentru analiză o variantă [17] pe care o considerăm fabulat imediat. Materialul informativ exterior textului propriu-zis relevă conservarea unor date concrete, precise în memoria naratorului care relatează :

— plasarea temporală a evenimentului farsei, cu menționarea anului în care s-a produs [18];

— precizări ale naratorului cu referire la novice ca obiect al farsei [19].

La nivelul textului determinările temporale dispar, nararea se face la un trecut imperfect indeterminat [20], iar actanții sînt prezentați la un nivel de generalitate, fără detalii concrete de particularizare [21]. Aceste aspecte marchează desprinderea textului din categoria memoratului și includerea lui în categoria fabulatului.

Studiind corpusul de texte epice și datele contextuale informative, am relevat în date esențiale aspectele specifice ale farsei tradiționale, ocazionată de încadrarea profesională.

Este o *tradiție orală de tip folcloric* care debutează în formă dramatică, cu o desfășurare nemijlocită în spațiul social profesional. În actul comunicării orale dramaticul se transpune în epic, evenimentul farsei se organizează în discurs narativ de tipul memoratului și fabulatului. În procesul circulației orale, dinamica memoratului are un sens evolutiv (distanțarea temporală de evenimentul farsei și circulația intensă și diversificată a

---

[15] exemplu citat :

„Piluga ié o porțiune, un fragment al armăturii din mină", text informații 31 731, Arhiva I.C.E.D.

„Piluga ie o gaură colo în perete ca să poți pune stîlpu să-l introduci", text informații 31 730, Arhiva I.C.E.D.

[16] Preluăm conceptele de memorat și fabulat analizate de C. W. v. Sydow în *Selected papers on folklore*, Copenhagen, 1948, p. 108. Introducem în analiză conceptul de *memorat imediat*, plasînd temporal discursul narativ în proximitatea evenimentului farsei. *Fabulatul imediat* este, după opinia noastră, discursul narativ care atestă fază de tranziție a epicului din categoria memoratului în categoria fabulatului.

[17] text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

[18] exemplu citat

„Nu demult, în *șaizeci și opt*", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

[19] exemplu citat :

„Asta s-o întîmplat cu un moldovean", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

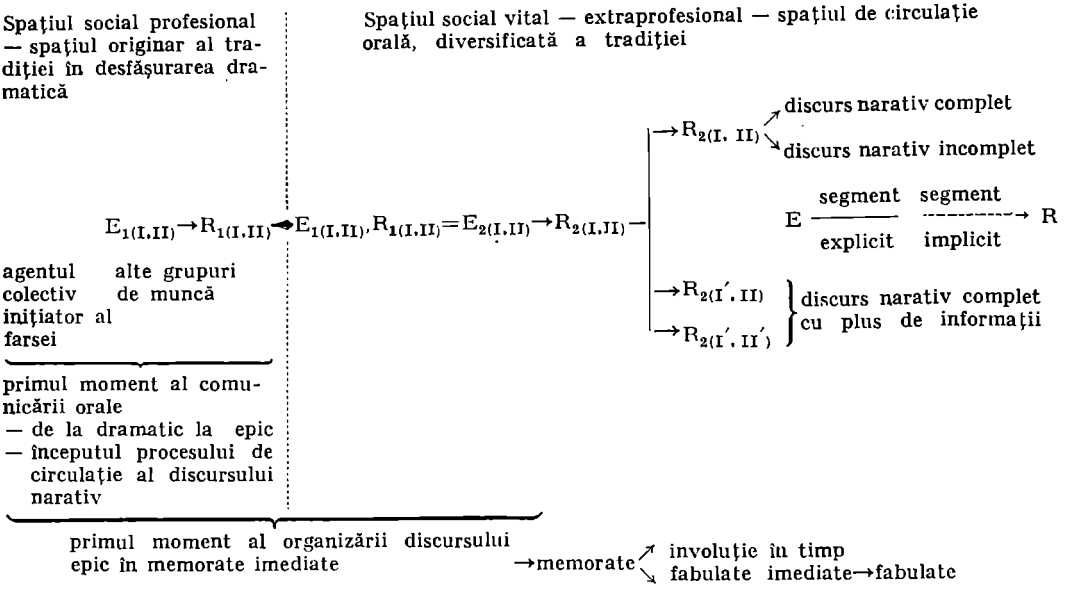
[20] exemplu citat :

„*Iera* un screpelist...", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D.

[21] exemplu citat : „*un screpelist*", „*un nou angajat*", „*ajutoru screpelistului*", text informații 31 728, Arhiva I.C.E.D. În discursul epic naratorul nu mai precizează că novicele este moldovean.

https://biblioteca-digitala.ro

PROCESELE DE CREAȚIE ȘI CIRCULAȚIE ALE DISCURSULUI EPIC


Spațiul social profesional — spațiul originar al tradiției în desfășurarea dramatică
Spațiul social vital — extraprofesional — spațiul de circulație orală, diversificată a tradiției
$E_{1(I,II)} \rightarrow R_{1(I,II)}$
$E_{1(I,II)}, R_{1(I,II)} = E_{2(I,II)} \rightarrow R_{2(I,II)}$
$\rightarrow R_{2(I.\ II)}$
discurs narativ complet
discurs narativ incomplet
E segment explicit segment implicit R
$\rightarrow R_{2(I'.\ II)}$
$\rightarrow R_{2(I'.\ II')}$
discurs narativ complet cu plus de informații
agentul colectiv inițiator al farsei
alte grupuri de muncă
primul moment al comunicării orale — de la dramatic la epic — începutul procesului de circulație al discursului narativ
primul moment al organizării discursului epic în memorate imediate
→memorate
involuție în timp
fabulate imediate→fabulate

tradiției favorizează evoluția memoratului în fabulat) sau involutiv (autodizolvarea memoratului în cazul distanțării de momentul de producere al farsei și al unei circulații restrînse). Analiza procesului de circulație a tradiției în configurație epică relevă aspecte particulare ale creației și receptării mesajului, modalități specifice de organizare și transmitere ale informației. Farsa ocazionată de încadrarea în muncă consituie un fapt cultural creat și conservat de generații succesive, după principiile legice ale creației de tip folcloric.

Farsa se conturează ca o *tradiție folclorică specifică mediului muncitoresc* care a produs-o. Întregul corpus de texte care fundamentează demersul nostru teoretic relevă un univers de conținuturi profesionale particulare mediului de apartenență a tradiției, atestă legătura tradiției orale cu praxisul și eticul profesional. Farsa apare ca o modalitate tradițională specifică de exercitare a presiunii grupului social de muncă asupra individului în sensul conformării la normele general admise. Grupul testează psihologic individul, îl sancționează etic, corijîndu-l și indicîndu-i direcțiile de integrare socială. Farsa răspunde necesității de integrare *reală*, de participare solidară a individului la problematica profesională și la alte aspecte de ordin cultural și moral ale grupului social de muncă. Farsa pune în valoare raporturi specifice, statornicite în interiorul grupului, între membrii componenți, evidențiind relația de rol la nivelul diferitelor statute profesionale. Relevă unele aspecte de etică profesională, marcînd intransigența grupului social de muncă care sancționează comportamentele deviante de la sistemul normativ de conduită socială, pentru menținerea unui climat psihosocial favorabil de muncă, a unui, echilibru în relațiile interumane.

https://biblioteca-digitala.ro

Actualmente tradiția farsei se diminuează, producîndu-se sporadic nesistematic în raport cu farsa tradițională. Procesul diminuării tradiției devine în mod obiectiv inevitabil în condițiile unei profesionalizări superioare în cadrul învățămîntului de specialitate. Dacă generațiile anterioare învățau meseria la locul de muncă, generațiile actuale posedă în momentul încadrării în muncă un sumum de cunoștințe de specialitate dobîndite în cadrul învățămîntului profesional organizat și o pregătire practică, care reduc posibilitățile de producere a farsei.

CONSIDÉRATIONS SUR LES TRADITIONS ORALES À L'OCCASION DE L'INTÉGRATION PROFESSIONNELLE DANS UNE COLLECTIVITÉ DE MINEURS

Résumé

L'étude des textes épiques et des données informatives contextuelles relève les aspects spécifiques de ce type de farce traditionnelle.

Dans l'espace social professionnel, la farce a un déroulement dramatique ; pendant la communication orale, la farce se transpose en discours narratif.

L'analyse de la circulation orale de cette tradition met en évidence les aspect particuliers de la création et de la réception du message. Ce type de farce constitue un fait culturel créé et conservé par des générations successives conformément aux principes de la création folklorique.

La farce souligne la nécessité d'intégration réelle de l'individu au groupe, les rapports spécifiques entre les membres du groupe, la relation de rôle au niveau des différents statuts professionnels.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CĂLUȘUL. ORGANIZARE TEMPORALĂ ȘI SPAȚIALĂ *

GAIL ANN KLIGMAN

„Ideea de societate este o reprezentare puternică. Este puternică prin dreptul ei de a controla sau de a îndemna oamenii la acțiune. Această reprezentare are formă; are granițe exterioare, margini, o structură internă. Hotarele ei conțin puterea de a răsplăti conformitatea și de a respinge atacul. Există energie în marginile ei și zone nestructurate. Pentru simbolurile societății, orice experiență umană a structurilor, a marginilor sau a granițelor este prețioasă [1]".

Controlul iluzoriu asupra naturii, menționat în capitolul precedent [2], este posibil dat fiind modul în care este percepută lumea. Ca „animale utilizatoare de cuvinte" ("Word-Using Animals") [3], construim catego-

---

* Gail Ann Kligman aparține celei mai tinere generații a școlii americane de antropologie. Născută în 1949, G. A. Kligman obține, la scurtă vreme după terminarea universității, titlul de „master" în folclor, publică studii în „New York Folklore Quarterly", „Balkan Arts and Traditions", participă la conferințe și congrese științifice, întreprinde studii de documentare peste hotare. Interesată deopotrivă de problemele teoretice ale fenomenului culturii populare, ca și de aspectele concrete de producere ale acestuia, G. A. Kligman studiază folclorul unora dintre țările balcanice : Bulgaria, Iugoslavia, România. Pasiunea acesteia pentru cultura populară românească se concretizează într-o remarcabilă lucrare asupra Călușului (*Căluș. Ritual Reversal in Romania*). Cu această lucrare, realizată sub îndrumarea unor sociologi, folcloriști și antropologi ca Mihai Pop, Neil Smelser, Wolfram Eberhard, Alan Dundes, autoarea obține titlul de doctor în sociologie al Universității din California, Berkeley, S.U.A.

Prin studiile lui Gail Ann Kligman, folcloristica românească s-a îmbogățit cu un cercetător dotat cu multiple calități. „Revista de etnografie și folclor" include în actualul său număr unul dintre cele mai interesante capitole ale lucrării amintite — o contribuție inedită la studiul aspectelor tradiționale ale Călușului — în semn de prețuire a profunzimii și onestității cu care cercetătoarea abordează fenomenul folcloristic românesc.

C.E.

[1] Din economie de spațiu notele acestui capitol al lucrării sînt prezentate într-o formă abreviată (nota trad.).

M. Douglas, *Purity and Danger — An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966, p. 114.

[2] Articolul de față reprezintă cap. V al lucrării *Căluș. Ritual Reversal in Romania* (nota trad.).

[3] Vezi K. Burke, *Prologue in Heaven*, în *The Rhetoric of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1970.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 137–152, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

riile prin care putem descrie, ordona şi înţelege *Existenţa*. Timpul şi spaţiul sînt două asemenea creaţii. „Spaţiul fizic a fost, la origine, construit după modelul spaţiului social, cu alte cuvinte, al teritoriului ocupat de societate... timpul exprimă ritmul vieţii colective" [4]. Ele sînt „cadre de referinţă pe care le utilizăm pentru a situa relaţiile sociale" [5]. Ambele categorii sînt îmbibate de convenienţe sociale sau, cum preferă Leach, ele sînt „dispuse după convenienţele noastre sociale" [6]. El continuă notînd că succesul acestei caracterizări „depinde de faptul că, deşi capacitatea noastră de a altera mediul exterior este foarte limitată, avem o capacitate virtual nelimitată de a ne juca cu versiunea interiorizată a mediului pe care o purtăm în capetele noastre" [7].

Trecînd mai departe, jocurile presupun un număr de reguli, limite şi/sau graniţe care definesc contextul lor operaţional. Timpul şi spaţiul sînt, în mod natural, continue; în consecinţă, limitele lor trebuie impuse artificial [8]. Timpul şi spaţiul sînt concepte fabricate de om; din ele derivă categoriile de ordine. La rîndul lor, nerespectarea acestor graniţe creează categoriile dezordinei. Aşa cum am discutat anterior, graniţele, prin însăşi natura lor, sînt ambigue. Astfel, „cu cît definim mai precis graniţele noastre, cu atît devenim mai conştienţi de inexactităţile care au însoţit mereu linia frontierei. Graniţele devin neclare şi consumăm o mare cantitate de efort pentru delimitarea lor, tot astfel cum încercăm să ne păstrăm încrederea în sistemul nostru categorial" [9].

Timpul şi spaţiul sînt factorii organizaţionali care subliniază Căluşul ritual. Ele sînt categoriile sau graniţele prin care totul este determinat. Interdicţiile sînt formulate în cadre temporale şi spaţiale: cu alte cuvinte, în timpul Rusaliilor nimănui nu i se permite să lucreze la cîmp sau „oricine iese din cercul căluşarilor demarcat de mut, va fi posedat". Puterea este rezultatul performării diferitelor acţiuni prescrise în conformitate cu consideraţii dictate de timp şi spaţiu: „căluşarii pot să danseze numai între răsărit şi apus" sau „ciocul trebuie să fie înmormîntat la răscruce". De fapt, limitele care rezultă din graniţele timpului şi spaţiului sînt dirijate diferenţiat, variind în funcţie de statutul „temporal" definit al cuiva: căluşar/non-căluşar. Parametrii generali ai acestui sistem dual vor fi exploraţi începînd cu timpul.

După cum am mai spus, timpul şi la fel cu el spaţiul sînt creaţii ale „animalelor utilizatoare de cuvinte". Victor Turner surprinde esenţa acestuia: „viaţa socială umană este producătorul şi produsul timpului, care devine măsura lui" [10]. Leach formulează aceasta în mod diferit, notînd că timpul este creat „prin crearea de intervale în viaţa socială.

---

[4] Vezi E. Durkheim, *Review of Lévy-Bruhl*, retipărit în Durkheim, *Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 248. Vezi, de asemenea, E. Durkheim şi M. Mauss, *Primitive Classification*, în special despre sistemele de clasificare zuni şi chinez.

[5] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 281.

[6] E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 36.

[7] *Ibidem*. Vezi, de asemenea, R. Caillois, *Men, Play and Games*, New York, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1961.

[8] Vezi E. Leach, *op. cit.*, p. 34, despre hotare. El scrie că „toate hotarele sînt întreruperi artificiale..."

[9] E. Leach, *op. cit.*, p. 61.

[10] V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 23—24.

https://biblioteca-digitala.ro

Pînă nu am făcut aceasta, nu există timp de măsurat" [11]. Aceasta ne permite să conceptualizăm realitatea în termenii unui trecut, prezent și viitor. Dar, o curgere a timpului implică trecerea de la o stare de existență la alta, fie de la cea de nou-născut la copil, de necăsătorit la căsătorit fie, ultima tranziție, de la viață la moarte [12]. În mod similar, timpul alterează „simultaneitatea eternă", făcînd posibilă acțiunea anterioară, prezentă sau ulterioară. Alegerea opțiunii poate provoca ordine în dezordine. Keneth Burke a expus în mod elocvent dilema care apare din „posibilitatea contradicției temporale". Dată fiind adecvarea temporară a discuției sale la textul de față, doresc să citez aceasta pe larg [13] (ceea ce urmează este un dialog imaginar între Dumnezeu și Satana) :

« D. ...ordinul poate fi dat cîndva, executarea lui poate fî îndeplinită altcîndva. Și, devreme ce există posibilitatea unei rupturi între ele, există elementele unei contradicții diferite de aceea din logica strictă.

S. Dacă nu este contradicție logică, atunci... de ce fel este?

D. Un întreg lanț din cuvintele lor ar putea fi utilizate : mai cu seamă ar putea fi numită „morală" sau „dramatică" pentru că are de-a face cu acțiunea. Iar cuvintele lor pentru moralitate, dramă și acțiune se implică unele pe altele. Dar o dată ce succesiunea în timp (și un partener similar divizibil — spațiul) introduce posibilitatea unui interval între ordin și executarea lui, prin același element apare și posibilitatea neexecutării ordinului.

S. Sînt bucuros să aud că vorbești așa. Eu însumi am simțit că există un fel de „cădere" implicită în crearea unei lumi a timpului...

D. Este adevărat ; nu se pot face diviziuni fără să recurgi la divizibilitate — iar divizibilitatea este în ea însăși o „cădere". În mod similar, cineva nu poate crea timpul fără să creeze moartea ; căci nașterea fiecărui moment nou reprezintă moartea momentului care l-a precedat. O altă problemă apare din faptul că timpul... introduce, încă de la început, o încărcătură serioasă în legătură cu negativul. Căci animalul cuvîntător pămîntean își va întîlni primele negative (și nu uita natura formativă a acestor prime) în termenii unor contradicții, profund extra-logice. Tocmai cînd va ieși din starea preverbală copilul-om va învăța „să nu faci" înainte ca stăpînirea cuvintelor să fie destul de puternică pentru a înțelege pe „nu este".

---

[11] Vezi articolul lui Leach *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, în Lessa, W. și Vogt, E., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Harper and Row, 1972, ed. a 3-a, p 115. Vezi, de asemenea, E. Evans-Pritchard, extras din *The Nuer*, retipărit în M. Douglas, *Rules and Meanings*, New York, Penguin Books, 1977, p. 81.

[12] În mod evident, orice asemenea discuție ne amintește de lucrarea clasică a lui Van Gennep, *Rites of Passage*, ca și lucrarea cu aceeași temă a contemporanului Victor Turner. (Autoarea se referă la *The Ritual Process*, Chicago, 1969 — nota trad.)

[13] K. Burke, *op. cit.*, p. 278—279. Lectura întregii fantezii a lui Burke este din plin recomandabilă. Eseul discută o „teorie a scopului bazată pe definirea omului ca « animal care utilizează simbolul »". Pasajul citat de mine evocă rolul mutului ca exponent al celor vii și reprezintă un argument în discuția purtată asupra a ceea ce a fost numit „negativ".

https://biblioteca-digitala.ro

Copilul trebuie, înainte de toate, să învețe negativul ca aspect al acțiunii (al comenzii, o ruptură temporală care are în vedere atît executarea cît și neexecutarea).

S. Copilul va învăța pe logicul „nu este" numai după ce va fi ieșit din relațiile profund infantile cu părintescul „să nu faci?"

D. Da. Și de atunci înainte complicațiile vor fi nesfîrșite. Deasupra tuturor..., în mod repetat, cînd vor medita asupra relațiilor umane, filozofii lor vor începe acolo unde ar trebui să sfîrșească, cu „este" și „nu este".

S. (exultînd) Înțeleg. Înțeleg! Și, implicit, în versiunile lor presupus obiective asupra a ceea ce este și a ceea ce nu este ei vor fi mascat o mulțime de trebuie și nu trebuie, pe care apoi vor încerca în mod metodic să le „descopere". Ce comedie ar putea fi mai bună!»

Se poate spune că ritualul explică acest proces de „descoperire". Căci, pe ce este bazat Călușul dacă nu pe o serie de „să nu faci"? Obiectiv (și superficial) Călușul este... (un ritual de vindecare și de fertilitate) sau Rusaliile sînt...dar, în fond, Călușul este „să nu muncești la cîmp ș.a.m.d. Mai explicit, o femeie, o crăiță [dansatoare în Căluș] a spus că Rusalii „este timpul anului cînd sînt coapte dudele" [14]. Pentru ea Rusalii (Căluș) este definit în termenii unui fenomen fizic observabil, care se produce la un anumit timp al anului. Dar, afirmația, așa cum am dat-o, este incompletă. Rusalii este exact ce a spus; totuși, există o interdicție atașată realității temporale: „să nu" te urci în copaci. Ea a făcut-o și a mîncat dude și „a fost luată din Căluș" pentru că nu a respectat prohibiția.

A fost deja demonstrat că Rusalii, un termen cu multe sensuri, se referă la timp, într-unul din înțelesurile lui: „Este timpul din an cînd..." sau „este sărbătoarea care are loc cincizeci de zile după Paști". Din aceste afirmații, este ușor de recunoscut că în mintea fiecăruia Călușul este „legat de anotimpul lui" [15]. El ocupă un loc distinct în ciclul anual al experienței. Experiența este categorizată la două nivele: anual (incluzînd anotimpurile) și zilnic sau, pentru a utiliza categoriile savanților, macro- și micro-nivele. Așa cum o propune Lévi-Strauss, „timpul și spațiul social vor trebui caracterizate în conformitate cu o scară. Există în structura socială un macro-timp și un micro-timp" [16].

Macro-timpul descrie anul. Există cele patru anotimpuri și fiecare implică anumite obligații care trebuie îndeplinite. Viața evoluează în jurul acestora și, fie că ne întoarcem sau nu la Frazer, faptul este cu totul nerelevant pentru paradigma vieții sătești [17]. Ar fi aparent banal pentru

---

[14] Cules în com. Gruia, jud. Mehedinți, în mai 1976.

[15] Vezi H. Glassie, *All Silver and No Brass*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, p. 95. Întregul capitol este dedicat pantomimei irlandeze (mummers) „legată de anotimpul ei".

[16] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 283.

[17] Ideile lui Sir James Frazer despre moarte și învierea omului și despre legătura lor cu cauzalitatea magică au fost contestate. Lucrarea lui este, totuși, una dintre primele ample prezentări ale evenimentelor ciclului anual. Este acum obișnuit să se organizeze festivale în legătură cu anotimpuri, solstiții și alternanța zi/noapte. Vezi, de asemenea, W. L. Warner, *The*

https://biblioteca-digitala.ro

aceia dintre noi care supraviețuiesc din alienarea mediului (pentru a împrumuta fraza lui Glassie) să subliniem o dată mai mult că timpul primăverii este perioada cînd cîmpurile sînt fertilizate; vara este perioada creșterii și a muncii; toamna, a recoltei; iarna, a inactivității. Subzistența depinde de interacțiunea încununată de succes dintre om și mediu. Ca atare, natura definește contextul în care această interacțiune se va produce; omul o ordonează apoi în conformitate cu perioadele de muncă și de non-muncă, de odihnă, de celebrare sacră. Marx a remarcat în mod nimerit că „munca este, în primul rînd, un proces la care participă, deopotrivă, atît omul cît și natura, și în care omul, prin propria lui viață, pornește, reglementează și controlează reacțiile materiale dintre sine și Natură. El se opune Naturii, ca una dintre propriile ei forțe, punînd în mișcare brațe și picioare, cap și mîini, forțele naturale ale corpului său, pentru a-și apropia forțele Naturii într-o formă adaptată propriilor sale nevoi" [18].

Identificînd Călușul cu „sărbătoarea care are loc la cincizeci de zile după Paști", ea devine localizată temporal în raport cu timpul sacru, în acest caz Paștele [19]. Sărbătorile, în sensul tradițional, desemnează, în mod clar, zile sacre, zile de non-muncă. „În calendar, există zile în care nu se lucrează" [20]. La macro-nivel, aceste zile sînt Crăciunul, Paștele și Rusaliile. Ele sînt considerate a fi cele mai importante sărbători comune, în conformitate, așa cum am spus, cu calendarul tradițional [21]. Anumite evenimente sînt asociate cu fiecare din aceste zile, încadrate în contextul lor temporal. „De Crăciun tăiem porcul; de Paște este învierea lui Christos; de Rusalii se dansează călușul". Și, așa cum munca trebuie să fie făcută în zile lucrătoare, tot astfel ea *nu* trebuie făcută în aceste zile. Dacă cineva lucrează în timpul Rusaliilor el va fi pedepsit prin aceea că va fi „luat din Căluș". Un om a povestit o întîmplare despre un brigadier care a poruncit echipei sale să lucreze de Paști. În ciuda dispoziției sale, tractorul nu a putut fi urnit; motorul refuza să pornească. Continuînd să-l forțeze, omul a sfîrșit prin a-l distruge. O altă persoană, prezentă la discuție, a adăugat că mecanicul defectase motorul ca să nu trebuiască să lucreze

---

Living and the Dead, New Haven, Yale University Press, 1959, p. 422, sau, mai recent, lucrarea lui Glassie despre pantomimă, p. 94—112.

Discutarea obiceiurilor calendaristice în țările vecine din Balcani poate fi găsită în M. Gavazzi, *Godina Dana Hrvatskih Narodni Običaya*, vol. I, Zagreb, Matica Hrvatska, 1939; M. Arnaudov, *Očerki po balgarski folklor*, precum și K. Šapkarev, *Rusalii*, Plovdiv, 1884. O altă carte care se poate folosi cu interes este V. Propp, *Russkie agrarnîie prazniki*, Moscova, 1963.

[18] K. Marx, *Selected Writings*, în *Sociology and Social Philosophy*, ed. T. B. Battomore, New York, Mc Graw Hill, 1956, p. 88.

[19] De asemenea, afirmația „Rusaliile sînt timpul cînd sînt coapte dudele" fixează timpul ritual într-un context al anotimpului și al lucrului.

[20] Această informație, precum și discuția despre zilele rituale și înțelesul lor au fost culese în iunie 1976, în com. Greci, jud. Olt.

[21] Se poate spune că nu toate anotimpurile au o sărbătoare cu semnificație majoră în termenii ordonării anului. În fapt, ziua morților din 1 noiembrie este o sărbătoare foarte importantă. Fiecare merge la cimitir. Totuși, doliul nu afirmă viața atît de deschis. Cele trei mari sărbători reflectă o preocupare metaforică comună pentru afirmarea vieții și morții. Ceea ce Glassie a găsit în Irlanda este valabil și pentru România, deși sărbătorile semnificative nu sînt identice: „Timpurile fixate (the set times) sînt centrate pe viață și moarte" (p. 114).

https://biblioteca-digitala.ro

în acea zi, dar ceilalți au replicat cu rapiditate că „este zi în care se spune că nu trebuie să lucrezi dacă nu vrei să-ți meargă prost".

Aderînd la principiul celor trei, ziua de non-muncă de la macro-nivel se extinde și asupra micro-nivelului. Deci, nimeni nu lucrează „duminica, lunea sau marțea" [22] acestor sărbători. În mod similar, nunțile și înmormîntările — obiceiuri din ciclul familial — durează trei zile la fel cu corespondentele lor, obiceiurile calendaristice. Prin tradiție, sezonul nunților a fost angrenat în macro-schema ciclului anual [23]. Dat fiindcă un an este divizat în perioade de muncă/non-muncă, aceasta înseamna că iarna era anotimpul ideal pentru căsătorie. Este un timp mai potrivit pentru a celebra iubirea și proiectele de viitor. Căsătoriile efectuate în timpul iernii îndreaptă atenția către dezvoltarea din primăvara următoare, după ce pămîntul și noile mirese au conceput. Speranța adaugă căldură zilelor reci în care hrana este împuținată. Cele trei zile dedicate bucuriei vieților unite prin căsătorie corespund celor trei zile dedicate separării de ea, moartea. La fel, cele trei sărbători primare din ciclul anual exprimă, metaforic, preocuparea comună privind continuumul viață/moarte.

Leach ne îndeamnă să ținem seama de viața și moartea sărbătorilor însele [24]. Fiecare sărbătoare are o „viață" proprie. Așa cum s-a exprimat un călușar, „mințile noastre sînt posedate pînă în momentul în care este îngropat călușul" [25]. Odată cu moartea călușului, călușarii se înapoiază la statutul lor obișnuit; reîncepe perioada de muncă normală. În fapt, perioadele de muncă sfîrșesc și încep înainte și după sărbători. Sărbătorile anuale leagă perioade desemnînd celebrarea și non-munca, servesc să ordoneze timpul, să ofere un cadru general în care viața poate fi stabilizată. Acest ritm predictabil al evenimentelor este subdivizat în continuare, conducînd astfel la perioade alternative de conduită normală și restrictivă în viața cotidiană sau atrăgînd într-un fel atenția asupra zilei sacre sau de non-muncă care se aproprie. Astfel, postul începe cu 40 de zile înainte de Crăciun și de Paști. În anticiparea celebrării, intră în funcție prohibiții comportamentale; astfel nu mai are loc hora duminicală, nu se fac căsătorii. În parte, temperanța impusă asigură că non-munca, zilele sacre vor fi mai deplin apreciate. În plus, acest tip de segmentare a timpului focalizează semnificația sărbătorilor anuale. Ele marchează faza liminală sau de tranziție dintre activitățile anterioare și ulterioare sărbătoririi. Astfel, hora reîncepe după Crăciun; căsătoriile pot avea loc.

Deși nu există un post al Rusaliilor, există un element care amintește în mod clar de sosirea acestora. Strodul Rusaliilor cade exact la mijlocul perioadei dintre Paști și Rusalii. În mod interesant, Strodul

---

[22] Com. Greci.

[23] Acest sistem este încă intact în ariile mai tradiționale din Oaș și Maramureș.

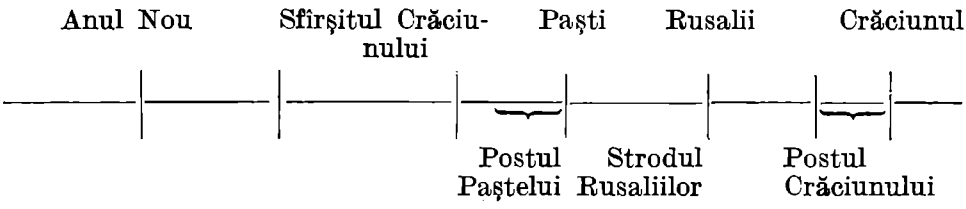
[24] Vezi E. Leach, *Two Essays...*, p. 115. El notează că „perioadele laice încep și se sfîrșesc prin festivaluri; festivalele ele însele își au sfîrșitul și începutul lor".

[25] Cules de la un călușar din com. Greci, jud. Olt, în iunie 1976. Aceasta înseamnă că în timpul călușului călușarii sînt călușari și pot să se întoarcă la statutul lor normal numai atunci cînd se sfîrșește sărbătoarea. Călușarii „mor" odată cu înmormîntarea ciocului. M. Eliade se oprește asupra acestui punct (cu referire la semnificația timpului pentru omul nereligios). Eliade afirmă că timpul este legat de ciclul vieții omului: el „are un început și un sfîrșit, care este moartea... anihilarea vieții". Vezi *The Sacred and the Profane*, p. 71. Poate fi consultat cu folos întregul capitol „Sacred Time and Myths".

https://biblioteca-digitala.ro

cade într-o joi, ceea ce — structural vorbind — adaugă sistemului un element suplimentar. Joia este mijlocul săptămînii. (Săptămîna începe lunea și se termină duminica.) Din cauza poziției și semnificației ei liminale, Strodul Rusaliilor este considerată a fi o zi primejdioasă. În multe zone este, de asemenea, o zi în care este interzis lucrul, din cauza fricii de duhuri rele. O altă astfel de „zi de mijloc", deși nu este așteptată cu o teamă identică, este Anul Nou, care cade la mijlocul celor douăsprezece zile ale Crăciunului.

Totuși, trebuie subliniat că anul, ca ordonare a macro-timpului, nu prezintă o diviziune numerică sistematică a zilelor calendarului. În loc de aceasta, perioadele de timp corespund funcțional necesităților muncii sezoniere. Deși inexactă, o ordine este, totuși, menținută. Se poate spune că ordonarea tradițională a timpului operează întocmai ca și scările tradiționale : ușor diferit, dar de bună seamă adecvat. Astfel, anul poate fi văzut după cum urmează [26] :



După cum se poate vedea, ciclurile naturale și umane — ciclurile anului și ciclul vieții — sînt sincronice. Ele se alimentează unul pe celălalt exprimînd o „relație logică și o antrenare metaforică" [27] între scopurile comune. Întreteserea lor permite o curgere paradigmatică, dialectică, a vieții și a morții în eternitate.

Revenind la nivelul zilelor sau micro-nivel, timpul este semnificativ în termenii de timp al zilei și al nopții. Această distincție ordonează relațiile dintre comunitate, călușari și spiritele malefice, ielele. În cap. II am văzut cum călușarii mediază între iele și comunitate [28]. Timpul dobîndește grade diferite de importanță și dictează comportamente variabile în funcție de poziția cuiva în rețeaua socială. Mai general, timpul nopții este timpul întunericului, care este considerat a fi timpul duhurilor. Timpul zilei este al oamenilor și, de asemenea, al călușarilor. Amintiți-vă din nou că aceștia pot dansa numai în timpul zilei, timpul cuprins între răsăritul și apusul soarelui. Pe de o parte opoziția simbolică, creată prin contrastul dintre lumea ielelor și cea a călușarilor, îi întărește pe cei din urmă în rolul lor de protectori ai prosperității oamenilor în ceea ce poate fi conceput ca o formă a unui război simbolic.

---

[26] E. Leach propune un model similar asupra continuumului timp profan/sacru. Acesta este conceput a se aplica în mod general acestei distincții. Vezi articolul său *Two Essays...*, p. 115. El afirmă că punctele mediane sînt accidentale și arbitrare, citînd, pe lîngă Crăciun, Paștele, care cade exact la 40 de zile după Lăsatul de sec și 40 de zile înaintea Înălțării.

Diagrama mea este cu totul generală ; scopul ei este acela de a oferi un cadru de orientare.

[27] H. Glassie, *op. cit.*, p. 103.

[28] Voi folosi termenul *iele* ca pe un generic pentru ființele dăunătoare, incluzînd aci pe diavol.

https://biblioteca-digitala.ro

Totuşi, aceeaşi opoziţie punctează resursele inegale ale puterii de care dispun cele două forţe. Ielele „trăiesc" noaptea, dar pot lovi (îmbolnăvi) atît ziua, cît şi noaptea. Căluşarii trăiesc, de asemenea, ziua, dar ei pot proteja, restaura ordinea (vindeca), pe scurt, pot fi eficienţi *numai* în timpul zilei. Aşa cum notam mai sus, în timp ce căluşarii dispun temporar de un statut **supra**-uman, ei sînt totuşi umani şi ca atare rămîn în cele din urmă supuşi unor puteri şi pedepse supranaturale.

Relaţia dintre timp şi putere este, în mod particular, interesantă. Pentru colectivitate ea este tot atît de evidentă ca ziua şi noaptea. În timpul Rusaliilor nimeni nu poate lucra, puterea personală este manifestată prin respectarea zilnică a acestei legi. Transgresarea ei reduce omul la o neajutorare copilărească, provocînd o stare de dependenţă faţă de căluşari. Pentru căluşari timpul cîştigă o dimensiune diferită, care are efecte directe asupra puterii lor. Ca oameni, ei nu pot deveni duhuri, dar ei pot deveni şi devin, în fapt, **supra**-oameni [29]. Timpul nu este numai întunecat sau luminos; el este, de asemenea, cenuşiu: nici întunecos de tot şi nici complet alb. Aceasta este adecvat din punct de vedere simbolic, deoarece căluşarii nu sînt nici oameni obişnuiţi, dar nici fiinţe supranaturale. Ei sînt mediatori între ambele specii deşi, poate, se simt mai la îndemînă în lumea umană. Oricum ar fi, ei trebuie să experimenteze ceva din zona celuilalt timp pentru a-şi spori puterea specială. Cel mai bun sau, măcar, cel mai sigur mod în care se pot expune primejdiilor supranaturale posibile este starea purificată. De aceea nu este surprinzător că tabuuri sexuale temporare se aplică căluşarilor, dar nu colectivităţii în general. Puterea şi puritatea par a fi asociate în mod uzual [30].

În această condiţie căluşarii confruntă timpul „cenuşiu", cu alte cuvinte, timpul liminal. Acesta este timpul dintre noapte şi răsăritul soarelui şi cel dintre zi şi apusul soarelui. Să ne reamintim că formarea şi dizolvarea rituală a grupului de căluş are loc în cursul acestor timpuri de tranziţie. Există forţă în liminalitate [31], şi acesta este momentul în care se pun de acord căluşarii. În mod interesant timpul, care nu este pe deplin nici noapte, nici zi, identifică statutul de „nu chiar" al căluşarilor. Pentru a dobîndi putere, căluşarii trebuie să iasă din timpul oamenilor normali. De aceea, legarea steagului şi jurămîntul au loc de obicei „în jurul" apusului de soare, însemnînd exact înainte sau după acesta. Totuşi, odată procurată, puterea lor trebuie exercitată numai în timpul zilei. Din nou, aceasta accentuează disparitatea dintre iele şi căluşari. Ultimii, într-adevăr, sînt un amestec de „puritate şi primejdie", a zilei şi a nopţii. Pentru

[29] Este important să distingem între statutul mediator al căluşarilor şi cel al adevăratului iniţiat. Iniţiatul este considerat a fi cineva care ştie, care a învăţat misterele. M. Eliade afirmă că iniţiaţii experimentează revelaţia sacrului, a morţii şi a sexualităţii (*The Sacred and the Profane*, p. 188). Căluşarii trec prin aceste faze în grade diferite; totuşi, cu excepţia vătafului sau a mutului, ei nu cunosc secretele. Acest fapt a fost amplu descris. De aceea ei nu pot fi consideraţi iniţiaţi în sens clasic. În adaos la M. Eliade, vezi, de exemplu, V. Turner, *The Forest of Symbols*. În plus, aşa cum arată M. Douglas, iniţiaţii sînt imuni la primejdie; căluşarii nu sînt, prin aceea că şi ei pot fi posedaţi.

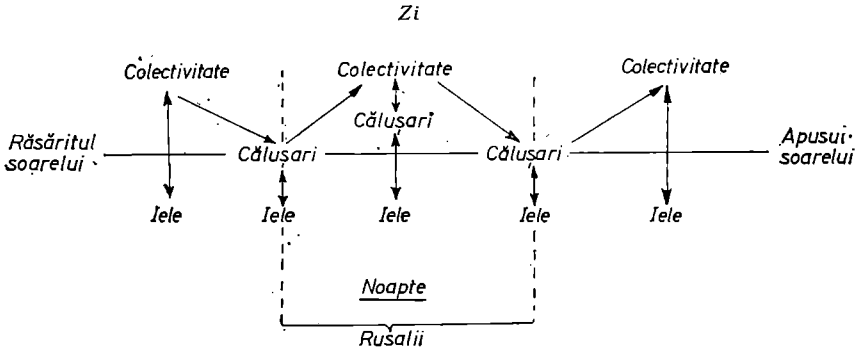
[30] Istoria religiilor atestă relaţiile, ideale, dintre puritate şi putere. Pentru a înţelege, omul a găsit, deseori, necesar să se simtă sanctificat. Lucrările lui M. Eliade şi M. Douglas sînt lămuritoare şi pe deplin recomandate în acest sens.

[31] Vezi în special M. Douglas, *Purity*... p. 161: „Primejdia care este înfruntată prin transgresarea hotarelor este putere".

https://biblioteca-digitala.ro

a-și pierde puterea **supra-umană**, ei trebuie s-o înapoieze celeilalte zone temporale. De aceea, îngroparea ciocului (sau călușului) are loc la apusul soarelui.

Aceste interacțiuni dintre lumea umană și lumea spirituală pot fi urmate de o etapă de evoluție, ținînd seama de faptul că opoziția de bază dintre comunitate și iele rămîne constantă de-a lungul întregii perioade:



În acest fel se naște, trăiește și se înmormîntează călușul. Dar nu pentru totdeauna. Micro-timpul prezintă o versiune încapsulată a macro-timpului. Astfel, la fel cu strigoiul, călușul se va întoarce întotdeauna atunci cînd, în cadrul larg al lucrurilor, îi vine timpul.

Ceea ce s-a remarcat despre clasificarea temporală se aplică și clasificării spațiale [32]. Astfel, „dacă este de trăit în lume, atunci ea trebuie întemeiată și nici o lume nu se poate naște în haosul omogenității și relativității spațiului profan [33]". Așa cum continuitatea temporală a trebuit să fie divizată, la fel limitele sînt necesare sau, mai degrabă, produc ordinea, de această dată, în raport cu spațiul. Pentru că spațiul care este ocupat este cunoscut, în vreme ce acela care nu este ocupat rămîne necunoscut este ușor de înțeles că orientarea spațială este întemeiată pe categoriile generale de „locuit" și „nelocuit" sau, pentru a utiliza nomenclatura lui Eliade, spațiul este diferențiat în termeni de „cosmos" și „haos". Cosmosul este spațiul populat de oameni și marcat de granițele satului. Ceea ce se găsește dincolo de cosmos este „un fel de altă lume", un spațiu străin, haotic, populat de duhuri, de demoni, de „străini" (care sînt asimilați demonilor și sufletelor celor morți). Aici, în imperiul haotic, se află ielele. Sistemul de interacțiune dintre comunitate, călușari și iele care a fost

[32] Vezi începutul acestui capitol și notele 1—8. Vezi, de asemenea, V. Turner, *The Ritual Process*, p. 38—41, în care Turner prezintă un tablou al valorilor opozabile care se situează pe diferitele planuri ale spațiului ritual.

Această dublare spațială a timpului în termeni de organizare structurală nu este surprinzătoare; aceasta este o altă ilustrare clară a ceea ce Vogt numește „repetiție structurală". Vezi E. Vogt, *Structural and Conceptual Replication in Zinacantan Culture*, în Lessa, W. și Vogt, E., *op. cit.*, p. 231—237. Într-un mod similar, Leach subliniază importanța redundanței rituale. Vezi *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development*, în Lessa, W., și Vogt, E., *op. cit.*, p. 333—337. Vezi, de asemenea, M. Bloch, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation*, în „Archives Européennes de Sociologie", v. 15 (1974). p. 55—81.

[33] M. Eliade, *op. cit.*, p. 22.

https://biblioteca-digitala.ro

prezentat în paragraful consacrat timpului poate fi demonstrat în mod analog în conceptualizarea şi utilizarea spaţiului. Şi, la fel cu timpul, spaţiul poate fi considerat la macro- şi micro-nivele.

Cum este percepută lumea în ansamblu? În general, diviziunea mai sus menţionată a spaţiului în spaţiu locuit, cu alte cuvinte satul, şi nelocuit, ceea ce este în afara satului, este adecvată. Oamenii trăiesc înăuntru; necunoscutul, în afară. Totuşi, o asemenea caracterizare necesită rafinări. Spaţiul nu este uniform. El variază în compoziţie şi dimensiune. Mai departe, nu tot spaţiul din jurul satului este în întregime nelocuit de oameni, timpul fiind un factor în acest caz. De exemplu, drumurile care leagă satele pot fi intens bătute în timpul zilei. Trecerea de-a lungul lor nu este tot atît de liniştitoare ca plimbarea prin propriul sat, dar nici nu trezeşte frica de necunoscut. Există în aceasta o anume aprehensiune, ca în tot ce este tranziţional.

Această atituidine prudentă este extinsă la alte spaţii care constituie o mulţime specială. În primul rînd, se includ în această categorie răscrucile, rîurile, movilele, pădurile şi dealurile [34]. Dacă le examinăm, este evident, nu toate aceste perimetre sînt, în mod necesar, situate în afara graniţelor satului. Un rîu poate curge prin sau înafara unui sat; răscrucile se află, deopotrivă, înăuntrul satului şi înafara lui. Respectul şi deferenţa faţă de aceste spaţii trebuie deci să fie manifestate ori de cîte ori acestea sînt întîlnite. Dar de ce? Cel mai evident element comun pe care îl regăsim în aceste spaţii este liminalitatea lor naturală. Fiecare are rolul de a divide spaţii: rîul, apa separă pămîntul uscat; o pădure împarte pămîntul dîndu-i contrast, înălţime, luminozitate şi densitate; movilele şi dealurile întrerup platitudinea terenului, adăugîndu-i altitudine; răscrucile taie spaţiul în secţiuni corespunzînd „diviziunii universului în patru orizonturi" [35].

Totuşi, în acelaşi timp, aceleaşi spaţii leagă ceea ce divid. Rîul poate fi utilizat ca o trecere care-i uneşte malurile, aşa cum pădurea uneşte cîmpurile; dealurile şi movilele, într-un anume sens, oferă o legătură gradată între cer şi pămînt, ceea ce este deasupra şi ceea ce este la nivelul pămîntului; răscrucile permit tranziţia de la un loc la altul, schimbă direcţia ş.a.m.d. Totuşi, nici una dintre aceste opţiuni nu este salutată cu entuziasm. Primejdia este asociată cu intermedierea. Vorbind despre răscruci, cineva explica că „o bifurcare de drumuri, se spune, că una duce într-o parte, cealaltă în altă parte şi asta este ceva rău" [36]. Rîurile sînt, de asemenea, primejdioase. Nimeni nu merge prin ele, ci de-a lungul lor sau peste ele, pe pod.

Cheia acestei evitări — literal şi figurativ — nu este evidentă. S-a notat deja că există putere în ambiguitate şi că toate aceste locuri sînt ambigue sau tranziţionale prin natura lor. Mai important, ele sînt spaţiile despre care se crede că sînt locuite de duhuri puternice, de o formă sau alta. Ca atare, se poate dovedi că macro-categoriile de **locuit şi nelocuit** nu sînt structural adecvate, fiind cel puţin obscure. Dar nelocuit în termeni

---

[34] *Ibidem*, p. 29.

[35] Vezi M. Eliade, p. 45. Relevanţa acestei afirmaţii este aceea că opţiunea reprezentată prin alegerea celor patru direcţii creează ambiguitate.

[36] Cules în Bîrca, Dolj, mai 1976.

https://biblioteca-digitala.ro

de cosmos înseamnă locuit de oameni. Spațiile în chestiune, fie că străbat teritoriul uman, fie că se află înafara lui, sînt patria non-umanilor și a morților [37]. Ca atare, ele prezintă cadre vizibile prin care diferențiem spațiul celor vii de cel al morților, pe cei care trăiesc pe pămînt, în opoziție cu cei care locuiesc în spațiile lui ambigue. O aserțiune care a fost formulată în timpul unei discuții despre spații sigure și primejdioase a ajutat la clarificarea acestui fapt: „În trecut se spunea că spiritele stăteau la măgură. Și oasele... oamenilor. Măgura era făcută de oameni cînd cineva murea. Omul era înmormîntat tocmai în mijlocul pămîntului lui, sau la o margine a acestuia. Locul primea de obicei numele proprietarului pămîntului sau chiar al persoanei care murise" [38]. Astfel, o măgură amintește „cosmosul" forței cumpănitoare a haosului chiar în mijlocul ei. Se cuvine cel puțin prudență, dacă nu cel mai înalt respect.

Un asemenea comportament poate fi observat și la călușari. Dat fiind statutul lor de „nu tocmai", ambivalența este poate unica lor resursă. Este imposibil să negi total condiția înnăscută de muritori a călușarilor; totuși, „umanitatea" lor este transformată temporar în ceva **supra**-uman. Repetînd-o, despre călușari se crede că dobîndesc putere de la duhuri. Așa cum a fost esențial să examinăm relația dintre putere și timp, tot astfel este important să analizăm relația dintre putere și spațiu. Călușarii nu trebuie să iasă numai din timpul normal al oamenilor pentru a dobîndi putere, ei trebuie să se orienteze și înafara spațiului normal al oamenilor. Ei confruntă spațiul liminal, granițele, marcînd hotarele locuite și nelocuite de oameni, pentru a deveni ființe „nu tocmai umane", dar nici duhuri.

Acest trafic în arii periferice îi pune pe călușari într-o poziție aparte față de ceilalți; îi definește ca pe un grup ezoteric. Ca atare, toate actele rituale care servesc să-i deosebească pe călușari de oamenii obișnuiți apar în spații marcate ca neobișnuite. În consecință, activitățile exclusive, presupunînd expunere la putere și la primejdie, sînt restrînse; oamenilor li se interzice de obicei să-i observe sau sînt ținuți la o anumită distanță. Sistemul de descriminări spațiale furnizează el însuși o piedică care este amplificată perfect de corelarea cu sistemul temporal. Legarea steagului și jurămîntul, ca și îngroparea ciocului, are loc în mod necesar „între" spațiu și timp. Pe înserat călușarii merg la o măgură, la marginea satului sau la malul unui rîu, spații unde vor întîlni puterea supranaturală și unde vor deveni ei înșiși **supra**-oameni.

Ocazional, aceste acte rituale sînt săvîrșite la casa vătafului care este situată în sat și, în plus, este locuită de oameni. Această aparentă contradicție se explică prin faptul că în timpul Rusaliilor identificarea umană a vătafului este considerată a fi deghizată mai mult în cazul lui decît într-al altuia. Spre deosebire de ceilalți călușari care, în termeni ierarhici, i-au jurat ascultare, vătaful se presupune că cunoaște necunoscutul și că poate folosi în mod deliberat puterea. De aceea spațiul lui este, temporar, ocupat de cineva perceput ca fiind altfel decît doar uman. Casei lui i se atribuie un statut non-normal, așa cum îl are și el, proprie-

[37] Vezi cap. II, p. 74, pentru discuția asupra spațiilor locuite de zîne.

[38] Referința la duhuri a fost însoțită de un rîs nervos care era menit să alunge o credință atît de bizară; totuși rîsul reprezenta o descărcare, sublinia nesiguranța în această privință. Măgura este cunoscută prin referire la cineva: măgura lui...

https://biblioteca-digitala.ro

tarul ei. Puterea a fost manifestată în ograda lui. Afirmaţia lui M. Eliade că „dacă fiecare teritoriu locuit este un cosmos, aceasta este tocmai pentru că a fost mai întîi consacrat pentru că — într-un fel sau altul — este rezultatul muncii zeilor sau este în comunicare cu lumea zeilor" [39] este aplicabilă, deşi circumstanţa este cu totul diferită de acest sens original. Cosmosul, în acest caz, a fost transformat într-un cosmos pe care îl reclamă împărăţia spiritelor. Aceasta este faptul care permite săvîrşirea unor acte care învestesc cu putere acest spaţiu; locul a fost consacrat ca puternic. O dată mai mult, cosmosul apare drept haos în interiorul hotarelor sale.

Vindecarea rituală este cealaltă activitate plasată în domeniul actelor rituale ezoterice. Poziţia ei în cadrul timpului şi spaţiului este complexă. Acţionînd în această calitate, căluşarii restaurează ordinea în dezordinea socială care a rezultat din transgresare. Ca mediatori, ei negociază pentru viaţă. La un nivel, în bătălia dintre viaţă şi moarte, ei sînt împotriva ielelor. S-a arătat în capitolul III că boala constituie o stare liminală între aceste polarităţi. Pentru a-şi confirma apartenenţa la principiul vieţii, căluşarii vindecă în timpul zilei. Totuşi, puterea de a vindeca le este, într-adevăr, dată de către iele. La acest nivel, căluşarii îşi recunosc dependenţa de cealaltă lume. Pentru a avea un maximum de putere de vindecare, ei trebuie să meargă la locurile unde puterea poate fi obţinută. Numai ei îndrăznesc să se supună primejdiilor inerente unor asemenea perimetre care sînt, prin definiţie, exterioare limitelor oamenilor normali. Vindecarea rituală furnizează, astfel, exemplul *par excellance* al complicatelor relaţii legate de putere între comunitate, căluşari şi iele. În numele comunităţii, căluşarii ca **supra-**umani îşi riscă vieţile pentru salvarea celorlalţi. Cadrul fizic al vindecării rituale în spaţiul non-uman încurajează în mod simbolic simţul puterii la căluşari. Dar astfel încît ei nu pierd din vedere lucrurile; stipulaţia rituală că vindecarea poate fi făcută numai între orele răsăritului şi apusului serveşte simbolic să le amintească de locul lor *vis-à-vis* de ultima confruntare dintre viaţă şi moarte.

Recunoaşterea propriei lor fragilităţi în faţa puterii supreme poate, de asemenea, să arunce o lumină asupra liniştii obligatorii cerute în timpul performării tuturor acţiunilor rituale ezoterice. Puterea lor nu este egală cu cea a ielelor. Este suficient că ei se oferă cu îndrăzneală primejdiilor ambiguităţii; ar fi zadarnic să-şi testeze puterea. Trebuie amintit că ielele îi pedepsesc pe cei pe care îi întîlnesc în teritoriul „lor" [40]. Tăcerea este un mod de a-ţi masca prezenţa.

Expresia de respect ori chiar de teamă a căluşarilor faţă de puterea ielelor nu este, aşa cum am spus-o mai sus, limitată la actele ezoterice rituale; acest tip de comportament se desfăşoară ori de cîte ori se află în spaţii ambigue. În ce priveşte timpul, ei nu se afirmă după apusul soarelui sau înainte de răsăritul lui. Spaţiul cere mai multă atenţie prin aceea că nu este tot atît de predictabil ca timpul. Astfel, ori de cîte ori căluşarii ajung într-o arie „marcată", se iau măsuri de precauţie profilac-

[39] M. Eliade, *op. cit.*, p. 30. Afirmaţia lui se referă la denumirea umană a teritoriului. Am luat libertatea de a aplica aceasta şi la cosmosul duhurilor, acela pe care oamenii îl numesc haos.

[40] Pentru referinţă, vezi *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, 1976, p. 197.

https://biblioteca-digitala.ro

tice, Vătaful din Pădureți, Argeș, ne-a spus că „acolo unde este o răscruce trecem cu pelin și cu usturoi în gură. Se crede că acolo se află duhuri și în acest fel n-or să ne audă. Am făcut asta și pe dealuri. Ori de cîte ori e ceva suspect, punem usturoi în gură" [41]. În Banat, dacă călușarii trebuiau să treacă un vîrf de deal, în vreme ce călătoreau dintr-un sat într-altul, ei dansau în jurul lui de trei ori, trăgeau, uneori, cu pistolul și apoi fugeau [42]. Cu primejdiile nu trebuie să te joci și nici nu trebuie să le tratezi cu ușurință.

Totuși, atunci cînd primejdia este tratată adecvat, ea poate fi folosită spre binele umanității. După ce am văzut de ce puterea trebuie dobîndită în afara satului putem să urmărim modul în care este ea folosită înlăuntrul acestuia. Odată constituiți, călușarii re-intră în sat, pentru a aduce prosperitate locuitorilor lui. Prin statutul lor **supra**-uman ei pot vindeca pe cei bolnavi, pot binecuvînta femeile și cîmpurile cu copii și cu recolte bogate, pot da putere și sănătate celor foarte tineri. Pentru că acțiunile din care rezultă aceste beneficii sînt săvîrșite în cuprinsul hotarelor satului, discuția va fi centrată acum pe ceea ce poate fi considerat **micro**-aspectul organizării spațiale. În timp ce **macro**-categoriile de **locuit** și **nelocuit** se aplică încă, punctul de referință, în termenii populației, trebuie modificat. La micro-scară, spațiul locuit față de cel nelocuit nu mai este un criteriu semnificativ. În loc de aceasta, „uman" rămîne constant în timp ce ocuparea și/sau utilizarea spațiului este subdivizată în termenii de spațiu al gospodăriei individuale (familie)/spațiu al comunei sau spațiu privat/spațiu public. La macro-nivel (diferențierea spațială între ceea ce este sat/ceea ce este înafara satului) călușul este un eveniment al comunei. Călușarii mediază între iele și comunitate. La micro-nivel, comunitatea este compusă din proprietăți individuale legate de drumurile comunei; călușarii vizitează fiecare gospodărie separat [43].

Astfel, gospodăria sau familia devine un micro-cosmos. Spațiul este relativ față de sine însăși. Între zidurile căminului se află un spațiu ascuns publicului din afară. Un gard formează o graniță a proprietății, în interiorul căreia se poate interzice accesul străinilor. Dar nu se intră imediat în casă după ce ai trecut de poartă. Casa este despărțită de drum printr-o curte, care nu este nici spațiu interior privat, dar nici spațiu public exterior. Ar putea fi, cel mai bine, numit teren mediator (și de întîlnire). El constituie un centru aproximativ al proprietății îngrădite: casa este situată în periferia ogrăzii, așa cum sînt magaziile și grajdurile. Animalele mici și păsările sînt libere să hoinărească în acest perimetru comun. Ograda, astfel, este un loc general de întîlnire, unde se amestecă

---

[41] Cules în noiembrie 1975. Reamintim că usturoiul protejează împotriva daunelor „spirituale", fortificînd în același timp puterea personală.

[42] Retipărit în R. Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, București, Ed. Minerva, 1975. p. 113. În mod interesant, aceeași comportare precaută se întîlnește în Rusaliile din Macedonia,

[43] După Turner, la un nivel mai abstract al organizării temporal-spațiale, se poate spune că comunitățile se caracterizează prin sentimentul generat de ocurența anuală a Călușului, perioadă în care comunitatea este coalizată împotriva ielelor. Întreruperea anuală care creează comunitatea normativă face ca comunitatea să se reîntoarcă la structura sa. Mersul călușarilor din casă în casă reifică rezistența structurii. Discuția devine una de nivele, căci, în cadrul comunității structurate, performarea individuală a călușului dă naștere unui comunitas temporare. Dialectica pe care o subliniază Turner poate fi păstrată în lumină paradigmatică (p. 129).

https://biblioteca-digitala.ro

oameni şi animale; este, de asemenea, spaţiu de tranziţie între privat şi public.

Date fiind poziţia de mediere a căluşarilor şi înclinarea lor pentru a experimenta situaţii liminale urmează, în ordinea asociaţiilor simbolice, că ograda este locul spectacolului lor [44]. În afară de o necesitate practică, derivată din faptul că în casă nu există un spaţiu suficient pentru dansul lor, ograda, în virtutea centralităţii ei, permite includerea animalelor şi recoltelor ca recipient al binefacerilor căluşarilor. Din nou, beneficienţa căluşarilor este o consecinţă binevenită a statutului lor ritual special. Aceasta ne face să revenim asupra ierarhiei relaţiilor de putere, numai că acum aceasta trebuie concentrată asupra interacţiunii dintre căluşari şi oameni ca opunîndu-se aceleia dintre căluşari şi iele [45].

Deoarece căluşarii seamănă, sub aspect fizic, cu oamenii este necesar să distingem calităţile lor ezoterice prin alte mijloace. Un mijloc evident de a atrage atenţia asupra exclusivităţii căluşarilor este acela de a stabili mărci clar definite. De aceea, odată ce căluşarii şi participanţii-spectatori s-au adunat în ogradă, vătaful sau mutul trage, în centrul aproximativ al acestui spaţiu deja central, o limită în forma unui cerc. De notat că această responsabilitate aparţine membrului (-ilor) grupului care au statutul cel mai ambiguu şi mai puternic. Prin tragerea acestui cerc căluşarii consacră un spaţiu ca spaţiu al lor, ca un spaţiu sacru. Pămîntul de fiecare zi este simbolic transformat în structura de bază în cosmosul temporal al căluşarilor. Ceea ce se află înlăuntrul cercului nu mai este pămînt obişnuit : el a fost investit cu putere. Şi, aşa cum observă cu fineţe Leach, „puterea este situată în murdărie" [46]. De aceea numai cei puternici, cei care au acces la această stare, îndrăznesc să păşească în ea. Celor din afară (oamenii obişnuiţi) care trec de această limită, aceasta le dăunează automat [47]. Astfel, diferenţierea spaţială clarifică şi structurează interacţiunea în termenii distribuţiei puterii.

În „spaţiul" social puterea creşte sau descreşte ca o funcţie a puterii relative a individului în ierarhia societăţii. În căluş acest tip de ordonare a rangurilor pe platforma puterii poate fi observat şi spaţial. Puterea este cea mai mare la centru. Urmează că, pe măsură ce creşte distanţa faţă de acest punct, puterea descreşte; aceasta este percepută de către toţi

---

[44] În mod interesant, cînd căluşarii joacă în oraş, ei dansează de obicei pe alei laterale, ceea ce poate fi considerat spaţiu liminal. Aleile laterale, ca şi curţile, leagă drumurile publice exterioare de spaţiile publice.

[45] Această organizare spaţială afectează (sau dictează) comportamentul adecvat de rol (care în majoritatea cazurilor include şi elementul de putere) şi a fost tratată de M. Abercrombie în articolul său *Face to Face — Proximity and Distance*, „Psychosomatic Research", v. 15 (1971) nr. 4, p. 399—401.

[46] Îi sînt îndatorată lui E. Leach, a cărui teorie, redusă la sentinţa „puterea este situată în murdărie", a inspirat acest joc convenabil şi util asupra principiului. Leach subliniază principiul ca pe o cheie la dilema pusă de „zeitate, sursă a puterii", fiind situată în cealaltă lume. Ca atare, cum ajunge omul la sursă? Răspunsul stă în mediere care presupune limitele. Împrumutînd din opera lui Douglas, el notează că acolo unde există limite este probabil că există murdărie. Vezi E. Leach, *Culture and Communication*, p. 71.

Relaţia dintre putere şi murdărie a fost bine cercetată în literatura psihanalitică, în special în ceea ce priveşte obsesia constrîngerii.

[47] Afirmaţia lui E. Goffman cu privire la denumirea situaţiilor este pe deplin adecvată : „Împreună, participanţii contribuie la o unică şi totală definiţie a situaţiei care include nu atît un acord real cu privire la ceea ce există, cît, mai degrabă, un acord real faţă de acela ale cărui cereri în ce priveşte intrarea în spaţiu vor fi temporar onorate".

https://biblioteca-digitala.ro

și fiecare reflectă în felul său semnificația centrului : oamenii sînt situați la marginea puterii, în aria periferică a ogrăzii aflată totuși în spațiul central. Și, așa cum am menționat mai sus, în centrul acestui spațiu central sînt călușarii, cei mai apropiați de inima puterii ; acolo își trag ei cercul. În fapt, gospodarul sau stăpîna marchează dinainte acest teren pentru ei, plasînd acolo usturoi, pelin și sare. Această acțiune, fiind anterioară „consacrării" călușarilor, permite proprietarului să respecte locul în cadrul structurii spațiale a puterii, în timp ce, pe de altă parte, prin diferite mijloace de asociere simbolică, își maximizează beneficiile personale.

După ce călușarii au trasat cercul sacru, ei își fixează steagul în centrul acestuia. Steagul poate fu văzut ca un „stîlp sacru care reprezintă o axă cosmică, pentru că în jurul stîlpului sacru teritoriul... este transformat într-o lume" [48], în acest caz, lumea călușarilor. Steagul focalizează atenția asupra centralizării puterii. Această atenție este continuu întărită în timpul dansului, prin aceea că mișcarea călușarilor în cerc face ca centrul să fie punctul lor natural de orientare. Într-un mod similar, atunci cînd se recurge la ultimele resurse ale puterii în vederea vindecării, călușarii le monopolizează și negociază în cadrul limitelor puterii, plătind pentru aceasta un preț cinstit. Persoana bolnavă sau o versiune liminală a acesteia este adusă în teritoriul interzis al spațiului puternic și plasată direct în centrul lui, lîngă steag ; în această poziție, el/ea poate fi vindecată. Pentru a compensa această încălcare a regulilor și limitelor, unul dintre călușari este „pedepsit", „luat din căluș" ; el moare formal. Balanța este astfel restaurată atît în ordin spațial, cît și uman. Iar, la sfîrșit, această balanță este una între viață și moarte.

Astfel, ne-am mișcat din afară către punctul mort, atît la macro- cît și la micro-nivele. Această mișcare este multidirecțională, înainte și și înapoi, în sus și în jos. Ea este variabilă și constantă. Subliniem că această analiză ne aparține. Ființele umane se mișcă înăuntru, în afară, de jur împrejur. Spațiul, nu. El este o entitate mai mult sau mai puțin pasivă ; existența lui este o funcție a formelor și limitelor pe care le construiește societatea. Aceasta este adevărat și despre timp. Nici timpul, nici spațiul nu trăiește și nu moare. Dar oamenii da. Experimentăm ca o parte a naturii diferența dintre zi și noapte, dintre interior și exterior. De aceea, dacă nu este logic este, cel puțin, de înțeles că am găsit util să ne „localizăm" în timp. Aceste categorii furnizează un cadru înlăuntrul și înafara căruia putem să derivăm „regulile și înțelesurile" implicite ale realității și toate complexitățile ei inerente. Aceasta ajută la elucidarea de ce-ului ritualului, a călușului. Așa cum scrie Mary Douglas : „Mulțimile de reguli sînt metaforic conectate una cu cealaltă, permit să curgă de la un context la altul, de-a lungul similitudinilor formale pe care le arată. Barierele dintre provinciile definite ale înțelesului sînt întotdeauna amenințate fie de revărsarea violentă a preocupărilor sociale, fie de economia subtilă care folosește aceeași structură de reguli în fiecare provincie [49]". Călușul, ca orice alt ritual, condensează preocuparea pentru realitate și, în același timp, o prezintă. El poate fi conceput în timpul și spațiul lui sau în cadrul

[48] M. Eliade, *op. cit.*, p. 33.
[49] Vezi M. Douglas, *Rules and Meanings*, p. 13.

https://biblioteca-digitala.ro

mai larg al lucrurilor. Într-un fel sau altul, sensul căluşului este legat de scopul lui : el ne aminteşte, ne chestionează, ne confruntă cu da-ul şi nu-ul **fiinţei.** Iar **fiinţa** pentru societate îşi are timpul şi spaţiul său.

Traducere de *Constantin Eretescu*

LE CĂLUŞ. ORGANISATION DANS LE TEMPS ET L'ESPACE

Résumé

L'auteur examine la position temporelle et spatiale du *Căluş* rituel.

Le temps du *Căluş* — la fête de la Pentecôte — est mis en rapport avec les autres fêtes du calendrier ainsi que, à un microniveau, avec la distinction jour-nuit. Cette distinction ordonne les relations entre la collectivité, les agents du *Căluş (căluşari)* et les personnages surnaturels *iele*. Le comportement des *căluşari*, en tant que médiateurs entre la collectivité et les *iele* est fonction du moment de la journée. La position liminale des *căluşari* est reflétée dans le plan temporel par le fait que les moments rituellement essentiels du *Căluş* sont consommés aux moments liminaux de la journée : le lever et le coucher du soleil.

Sur le plan spatial, la distinction entre l'espace habité du village et l'espace inhabité occupé par les *iele* est essentielle pour définir le statut ambigu des *căluşari*. L'auteur remarque que ces derniers dansent dans les espaces liminaux du village.

Le guérissement rituel, composante fondamentale du *Căluş*, est, à son tour, mis en relation avec les catégories du temps et de l'espace.

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII LA CERCETAREA „BALADEI" *IANCU MURUZ*

CORNELIA CĂLIN

Literatura de specialitate privind studierea cîntecului narativ s-a îmbogățit în ultima vreme cu unele contribuții meritorii în aplicarea metodei structuraliste actuale, îndeosebi a teoriei „funcțiilor" elaborată de V. I. Propp, fie în scopul realizării unei analize pe plan actanțial sau funcțional a eposului eroic, fie în vederea găsirii și determinării structurii compoziționale a baladei, fie ca sugestii în delimitarea și tipologizarea cîntecului epic [1].

În cele ce urmează vom încerca o analiză structurală într-un caz special de baladă — jurnalul oral „Iancu Muruz" [2] — în lumina modelului funcțional propus de Al. I. Amzulescu[3]. Faptul că această baladă pare a fi o abatere de la tiparul elaborat a constituit un motiv în plus în alegerea sa ca obiect de studiu în cercetarea noastră.

Vom folosi în analiză varianta din Zlătărei (j. Vîlcea) culeasă de G. Fira și publicată de Constantin Brăiloiu [4].

Reamintim că Al. I. Amzulescu stabilește următoarele articulații funcționale care stau la baza structurii baladei familiale :

Situația inițială (simbol *i)* care comportă, așa cum arată V. I. Propp, „descrierea unui trai fericit și a unei bunăstări materiale...", dar care constituie „un fundal contrastant pentru nenorocirea care se apropie" [5]. Situația inițială „cuprinde, astfel, antecedentele încordării dramatice, după care încep conflictul și acțiunea narativă propriu-zisă" [6].

---

[1] Citām cîteva dintre cele mai importante studii : Al. I. Amzulescu, *Modelul funcțional al eposului eroic românesc*, R.E.F., 16 (1971), nr. 3, p. 189—206 ; *idem*, *Modelul actanțial al eposului eroic românesc*, R.E.F., 16 (1971), nr. 4, p. 267—282 ; *idem*, *Structura baladei familiale*, R.E.F., 19 (1974), nr. 2, p. 87—94 ; R. Niculescu, *Model și sens în balada populară românească*, în *Educație și limbaj*, București, Editura didactică și pedagogică, 1972, p. 149—158 ; C. Eretescu, *Compoziție în balada „Ai trei frați cu nouă zmei"*, R.E.F., 11 (1966), nr. 2, p. 153—164 ; S. Ispas, *Observații cu privire la funcția „recunoaștere" în baladă*, R.E.F., 16 (1971), nr. 3, p. 225—230.

[2] Balada a fost catalogată în *Indicele tematic și bibliografic al baladelor* de Al. I. Amzulescu, la tipul 326, p. 229—230.

[3] Vezi : Al. I. Amzulescu, *Structura baladei...*, op. cit., p. 89—92.

[4] În *Cîntece bătrînești din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bucovina*, București, 1932, p. 143—148 ; această variantă ni se pare și cea mai completă.

[5] Cf. V.I. Propp, *Morfologia basmului*, București, Editura „Univers", 1970, p. 32.

[6] Cf. Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 88.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 153—160, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

Impasul (*I*), prejudicierea sau lipsa — elementul narativ al momentului critic care prinde să destrame liniştea şi bunăstarea din cadrul situaţiei iniţiale [7].

Medierea (m_1) comunicarea lipsei, (m_2) rugămintea.

Despărţirea (*d*) sau plecarea eroului.

Confruntarea (*P*), probe în încercări dramatice; partea de maximă încordare, de nod al conflictului narativ în care se confruntă două atitudini, două moduri contrastante de comportare: pe de o parte abuzul care împinge la persecuţie şi crimă, pe de altă parte resemnarea şi o pseudo-opoziţie [8]. Autorul infirmă posibilitatea unei atitudini combative, de luptă în confruntarea care are loc în cadrul baladei familiale [9].

Remedierea (*R*) sau deznodământul cu momentele semantice: regăsire (recunoaştere), pedeapsă (răzbunare), răsplată (împăcare).

Aplicînd schema ca o unitate de măsură, distingem în balada „Iancu Muruz" următoarele momente funcţionale:

Situaţia iniţială (La curtea Moruzeştilor Iancu se pregăteşte cu alai mare să plece la vînătoare):

„Foaie verde iarbă mare,
Într-o zi de sărbătoare,
Chiar în ziua Paştelor,
Curtea Moruzăştilor
Plină este de boeri
Şi de cai şi de neferi.
Iancu Muruz, boer mare,
Se duce la vînătoare..."

Medierea (Rugămintea mamei adresată fiului să nu plece de acasă):

„Cînd fu gata de pornit,
Mă-sa-n cale i-a eşit,
Pe frunte l-a sărutat
Şi cu drag l-a mîngiiat
Şi cu lacrimi l-a rugat
Să se lase de vînat..."

Despărţirea (plecarea lui Iancu):

„Iancu, măre, mi-a plecat
Cu iubitul său cumnat
Şi vreo zece alţi boieri
Şi cu treizeci de neferi,
Au plecat din Bucureşti
Şi-au ajuns sara-n Ploeşti..."

Deznodământul tragic (Iancu moare într-un presupus accident de vînătoare):

„Dar cînd să meargă la masă
Toţi cu inima voioasă,
Of, ce ceas rău, blestemat!
Nu ştiu cum s-a întîmplat,
C-odată s-a pomenit
Că puşca i s-a slobozit,
Drept în piept l-a nemerit,
Pieptu i l-a-ngăurit,
Pe dată jos a picat
În sînge negru scăldat..."

---

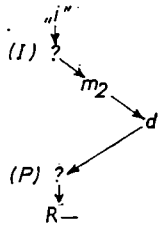
[7] *Ibidem*, p. 89.

[8] *Ibidem*, p. 90.

[9] Asupra acestui punct de vedere vom mai reveni. Aşa cum vom vedea, eroul din balada noastră luptă pentru restabilirea situaţiei de echilibru de la început. În acest sens, aspectul de combativitate, semnalat de noi, trebuie verificat şi în cazul altor jurnale orale, cu intenţia mărturisită de a încerca un profil specific, posibil jurnalelor orale.

https://biblioteca-digitala.ro

Textul variantei se concentrează aşadar în următorul model :



Comparîndu-l cu modelul propus de Al. I. Amzulescu, putem observa cu uşurinţă că din modelul nostru lipsesc două din funcţiile importante, obligatorii succesiunii acţiunii : *momentul impasului* (I) — din textul baladei nu reiese că ar fi vorba de vreun prejudiciu adus familiei eroului ; şi *momentul confruntării* (P) — acel nod al conflictului narativ în care eroul trece nişte probe, luptă pentru restabilirea situaţiei mulţumitoare de la început. Potrivit celor două legi ale naraţiunii stabilite de V. I. Propp[10], *legea consecuţiei obligatorii* a funcţiilor (funcţiile se urmează neclintit şi decurg în mod firesc unele din altele) şi *legea omisibilităţii* unora din funcţii (funcţiile omisibile fiind doar cele secundare), cazul prezentat de noi, textul baladei fiind eliptic de principalele funcţii „funcţii nucleu", ni se pare cît se poate de ciudat.

În intenţia de a înţelege conţinutul narativ al baladei şi de a putea aprecia valoarea sa artistică, am apelat şi la alte date decît cele literare, la date de ordin istoric, care ne-au dezvăluit, totodată, faptele reale care au stat la baza povestirii din baladă.

✱

Iancu Moruzi a existat cu adevărat. Numele lui ne apare amintit în colecţia Hurmuzaki Eudoxiu[11], unde aflăm că pe timpul răscoalei lui Tudor Vladimirescu, în anul 1821, familia lui Constantin Caragea se afla refugiată la Covasna. Din tabelul de refugiaţi aflaţi în scaunul Orbai, veniţi la Covasna, citim că prinţul Constantin Caragea şi soţia sa Ralu Caragea, născută Moruzi, împreună cu copiii lor, Ioan (Iancu n.n.) şi Elena, cu servitorii şi averea se găsesc în evidenţa oficialităţilor ca „boieri bejeniţi de peste munte"[12]. Date despre familia lui Iancu găsim în foarte multe lucrări[13].

---

[10] V. I. Propp, *op. cit.*, p. 65.

[11] *Documente privind istoria României*, Seria nouă, vol. III, Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p. 318.

[12] *Ibidem*, p. 643.

[13] Vezi arborele genealogic al familiilor Caragea şi Moruzi din lucrările : Emmanuel Rhizo-Rhangabe, *Livre d'or de la noblesse phanariote*, Athénès, 1904, p. 77 şi 89 ; C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe*, vol. II, Epoca fanariotă (1714—1821), Bucureşti, Fundaţia pentru literatură, 1935, p. 498 ; V. A. Urechia, *Societatea sub I. G. Caragea*, An. Acad. Rom., Seria a II-a, tom. XXIII, Mem. secţ. ist., Bucureşti, 1901, p. 137.

https://biblioteca-digitala.ro

Cel care face relatări mai apropiate de perioada vieții lui Iancu Moruzi este Ion Ghica. În *Scrisori către Vasile Alecsandri* [14], se spune:

„În timpul lui Grigorie-vodă Ghica, pe la 1823—1824, cuconașii nu lăsau să le scape nici un prilej de a se îmbrăca cu *poturi*, cu *mintean* și cu *cepchen*; a se lega la cap cu *tarabolus* și a-și încărca *sileahul* de la brîu cu pistoale și cu iatagan, precum a-și atîrna pala de gît. Pentru cel mai mic lucru ei se serveau cu armele încît, din pacinici ce erau înainte, deveniseră arțăgoși și tulburători. Întru toți se deosebeau mai cu seamă Iancu, feciorul lui Beizadea Costachi Caragea și al Raliței Moruzoaiei, frații Bărcănești, Bărbucică, nepot de fată al banului Barbu Văcărescu și cîțiva alții care se țineau de strengării și ajunseseră a fi spaima mahalalelor. Ei petreceau ziua în Cișmigiu cu lăutari pe iarbă verde și, cum răsărea luna, plecau cu ghitare și cu flaute la serenade pe sub ferestrele fetelor și nevestelor frumoase. Pînă-n ziuă vuiau mahalalele de cîntece, de gîlcevi, de bătăi și de lătrări de cîini. Anarhia domnea în toate și lesnirea de a da cu pistolul în oameni devenise la modă, astfel că, *ucisul fiind totdeauna presupus că s-ar fi împușcat la vînătoare, ucigașul rămînea nepedepsit.* [subl. n.] În una din petrecerile la care luau parte mai mulți tineri, pe cînd se întorceau în București, într-o căruță, cu patru cai se găseau trei tineri: Iancu Caragea, Dimitrachi Bărcănescu și Iancu Crețulescu, poreclit Ursu mai tîrziu ... Cei doi dintîi, luîndu-se la ceartă, trag cu pistoalele unul într-altul și căruța intră în curtea Moruzoaiei ducînd pe fiul și pe nepotul ei înecați în sînge. Peste trei zile, două dricuri se urmau unul pe altul, ducînd la locașul cel vecinic pe doi din tinerii cei mai eleganți și mai frumoși ai Bucureștilor. Stranie epocă! ... Numai venirea muscalilor la 1828 a pus capăt acestei vieți zvăpăiate a tinerilor cuconași, luîndu-i ca comisari (mehmendari) pe lîngă generalii ruși.... La 1831 cei mai mulți au încins sabia, scriindu-se în miliția națională".

Mai reținem textul din scrisoarea către Alecsandri din 9 mai, Brighton, 1889, intitulată „Un bal la curte în 1827" [15].

„În ziua de sfîntul Vasile al anului 1827, cerul deasupra orașului București se arăta roșu înfocat; zăpadă albă în care se răsfrîngea acea văpaie scînteia ca milioane de stele de pietre scumpe presărate pe strade și pe streșine... Lumea alerga speriată cu ochii pe cer. Unii credeau că arde tîrgul... Mulțimea se îndrepta spre Podu Mogoșoaiei, în partea de unde printre care și pomi se zăreau flăcări și scîntei care ieșeau din curtea boierului Romanit. Acolo se dedese foc la cîteva butoaie de zdrențe și de cîlți muiate în păcură, vizitii și masalagii a o sută de calești... înconjurau flacăra... în mijlocul unui grup, Stan, vestitul vizitiu al lui Iancu Raliței Moruzoaiei, care, pe prinsoare de o vadră de vin, trecea în fuga mare cu caleașca cu patru armăsari printre doi pari înfipți în pămînt... În seara aceea Grigorie-vodă Ghica da bal mare boierilor...", la care participa și Iancu Moruzi (n.n.) [16].

---

[14] București, Editura „Minerva", 1976, Scrisoarea a III-a „Din vremea lui Caragea", București, 1879, p. 36—46.

[15] *Op. cit.*, p. 365.

[16] Vezi și Ion Roman, *Viața lui Ion Ghica*, București, Editura „Albatros", 1970, p. 26—27.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu amendamentele necesare privind caracterul istoric al scrisorilor lui I. Ghica [17], reţinem două elemente importante referitoare la viaţa lui Iancu Moruzi: 1. eroul pare să fi murit nu întîmplător, ci într-un duel cu vărul său, Dimitrachi Bărcănescu, duel care a avut un oarecare răsunet la vremea aceea, şi 2. Iancu apare în *Scrisorile* lui Ghica ultima dată consemnat cu ocazia balului de la curte din 1827.

Dar care a fost motivul duelului şi oare el a avut loc cu adevărat? Cel care răspunde la aceste întrebări este Al. Alexandru, autorul articolului *Legenda şi temeiul ei istoric. O iubire romantică şi un duel din 1827*, publicat în „Magazin istoric", an. I (1967), nr. 8, p. 85—88. Folosind date inedite din manuscrise şi documente de familie, autorul articolului crede că cea care a declanşat conflictul întîmplărilor care ne preocupă a fost Elena (Elenchi) Caragea, sora lui Iancu, fata Raliţei Moruzoaia. De o frumuseţe deosebită, „una din acele mari frumuseţi, cum ne-o descrie G. I. Ionescu-Gion în a sa *Istorie a Bucureştilor*, p. 713, care au uimit în secolul al XVIII-lea şi în pragul secolului XIX-lea la Iaşi, la Bucureşti şi la Constantinopol...", Elenchi a stîrnit multe pasiuni şi rivalităţi. Dragostea ei pentru vărul său, Scarlat Bărcănescu, a provocat multă senzaţie în sînul societăţii româneşti de atunci. Mai întîi mama, Raliţa Moruzoaia şi fratele, Iancu Moruzi, s-au opus vehement dragostei şi apoi căsătoriei dintre cei doi. Duşmănia iscată ia sfîrşit cu duelul şi moartea tragică a doi tineri, veri dealtfel, Iancu Moruzi, fratele Elenchii şi Dimitrachi Bărcănescu [18], fratele lui Scarlat, apărătorii onoarei celor două familii.

Aşa cum Nicolae Iorga, cu ani în urmă, susţinea că la baza baladei „Miorița" a stat un conflict pastoral real, care nu este relatat în textul baladei, credem şi noi că la baza jurnalului oral „Iancu Muruz" a stat, de asemenea, un fapt real, conflictul de familie prezentat mai sus, care nu apare povestit în cuprinsul jurnalului oral.

★

Revenind la analiza noastră, avînd în vedere şi elementele noi pe care ni le-a furnizat investigaţia istorică, putem considera că balada (!)

---

[17] În legătură cu aceasta, Ion Roman este de părere că (citäm): „Relatarea istorică a lui Ghica (din scrisori) întocmai ca şi aceea a cronicarilor îmbracă două aspecte: povestirea unor evenimente pe care le cunoaşte din amintirea altora ori din documente şi nararea unor fapte la care a fost martor. Pe cele dintîi le reconstituie cu aceeaşi exactitate şi prospeţime de parcă le-ar fi trăit. În 1821 era un copil de 5 ani şi, dealtfel, poate că nici nu se afla în Bucureşti..." (Ion Ghica, *Opere*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1967, Studiu introductiv, p. 73); şi mai departe: „Scrisorile către Alecsandri alcătuiesc laolaltă un pitoresc letopiseţ al vremii. Relativ puţine sînt într-adevăr mijloacele ce ne stau la îndemînă pentru a ne lumina asupra unor fapte şi figuri din prima jumătate a veacului trecut... (*ibidem*, p. 79). Şi, în fine, o altă părere: „Scrisorile... lui Ghica au, evident, în primul rînd o mare valoare istorico-documentară. Istoria culturii române, a mişcării de idei în secolul al XIX-lea nu se mai poate studia temeinic fără opera memorialistică a lui Ghica, care, în acest sens, e o mină foarte preţioasă de informaţie". (Vezi: D. Păcurariu, *Ion Ghica. Din vremea lui Caragea*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1960, XIII (introducere).

[18] În legătură cu moartea acestuia, autorul articolului citează *cuvîntarea funebră a dascălului Efrosin ţinută la îngroparea răposatului Dimitrachi Bărcănescu, 1827, martie 28*: (dăm în fragmente) „...Dar tu, dragul meu şi iubitul meu prieten, ai fost prea bun şi bunătatea ta te-au făcut jertfă. Tu n-ai ştiut să tăgăduieşti cererea cînd te-au îndemnat să ieşi afară cu nume de vînat. Ca să fii pradă şi aducătoarei de foc şi de moarte armă, cînd te-au îndemnat a ieşi cu nume de plimbare ca de acolo să-ţi faci drumul de unde nu poţi a te mai întoarce. (Ms. B.A. 2 500, f. 316—319 v. Vezi şi „Mitropolia Olteniei", XVI (1964), nr. 9—10, p. 761).

https://biblioteca-digitala.ro

este numai aparent eliptică de funcţiile sale „nucleu" ; secvenţa *impasului* (familia eroului suferă un prejudiciu printr-o căsătorie nepermisă, dar posibilă, pe care trebuie s-o facă sora eroului) şi secvenţa *probelor* (eroul se opune acestei căsătorii, prin luptă, dar pierde) există în realitate şi ar completa modelul nostru ; nu încercăm un nou model funcţional, deoarece stabilirea lui ar presupune includerea unui referent de altă natură decît cea literară, contextul istoric, şi acest lucru nu este posibil. De aceea, o încercare de determinare a unui model funcţional al jurnalului oral se impune cu stăruinţă.

În încheiere, ne propunem să răspundem la două din întrebările pe care ni le-am pus în legătură cu cercetarea noastră :

1. de ce creatorul popular nu a putut relata în întregime, aşa cum se obişnuieşte în jurnalele orale, întreaga dramă care a stat la baza creaţiei orale ?

2. de ce în versiunea sa artistică „balada" redă numai figura, oarecum rigidă, a lui Iancu, deşi în versiunea reală sînt implicate cel puţin trei sau patru persoane ?

În ceea ce ne priveşte, credem că cel care a creat „balada" a fost profund impresionat de moartea tragică a tînărului Moruzi, dar fiind un creator popular nu putea să relateze nimic despre un fapt, duelul, care nu intra în viziunea sa populară şi nu era cunoscut în popor ; aceasta demonstrează cu prisosinţă caracterul popular al „baladei". Dacă la aceasta mai adăugăm motivul secundar, dar real, că domnul ţării interzicea duelurile între boieri, iar atunci cînd aveau loc erau ţinute în mare taină, credem că răspunsul la întrebare este suficient argumentat.

Jurnalul oral „Iancu Muruz" este o interesantă creaţie populară. El a reţinut figura lui Iancu, pentru că acesta s-a opus unei căsătorii endogamice ce friza incestul şi prin aceasta contravenea eticii populare româneşti. El reprezintă, întocmai ca şi Constantin Brîncoveanu care a primit martiriul nevoind să trădeze tradiţia strămoşească, un punct de vedere etic în consens cu mentalitatea populară tradiţională. De aceea el a impresionat adînc creatorii populari şi a devenit eroul unui cîntec narativ, jurnalul oral sus-menţionat.

Desigur că jurnalul oral, datorită certei întîmplări care i-a stat la bază, nu a putut intra într-un circuit folcloric foarte larg [19] ; faptul că îl mai găsim viu în memoria oamenilor, fie şi sub forma evoluată a unui cîntec liric [20], demonstrează că figura şi atitudinea eroului au rezistat cu asiduitate vreme de un secol şi jumătate.

---

[19] Cunoaştem următoarele variante : G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare româneşti*, Bucureşti, Tip. modernă, 1885, p. 483 : „Iancu Moruzi ; Gr. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, 1900, p. 292 : „Trandafir frumos" (culeasă de C. N. Ţapu din Runcurelu — Mehedinţi), p. 293 : „Peste Podul Mogoşani" (Plenița — Dolj) ; C. Brăiloiu, *Cîntece bătrîneşti din Oltenia, Muntenia, Moldova şi Bucovina*, Bucureşti, 1932, p. 143—148 (cules de G. Fira, Vîlcea, Zlătărei) : „Iancu Muruz" ; *Balade, legende şi cîntece bătrîneşti*, în „Izvoraşul", 4 (XV) 1936, T. Severin, p. 157—158 : „Iancu Moruzi" (cules de V. Popa-Măceşanu) ; M. Eminescu, *Literatura populară*, ed. a II-a, D. Murăraşu, Craiova, [f. a.], Editura „Scrisul românesc", p. 133 ; Text mg. 1 992 f : „Cîntec", culeg. G. Sulițeanu (cules de la Al. Manca, 70 ani, din Fureşti, Găieşti — Argeş, 1961).

[20] Vezi : text mg. 1 992f.

https://biblioteca-digitala.ro

Şi dacă ar fi să parafrăzăm spusele unor înaintaşi am spune şi noi că :

„Dincolo de morfologie şi structură, istoria îşi spune cuvîntul!"

IANCU MURUZ

Foaie verde iarbă mare,
Într-o zi de sărbătoare,
Chiar în ziua Paştelor,
Curtea Moruzăştilor
Plină este de boeri
Şi de cai şi de neferi.
Iancu Muruz, boer mare,
Se duce la vînătoare.
Să-mpuşte capre de munte
Şi vînaturi mai mărunte.
Cînd fu gata de pornit,
Mă-sa-n cale i-a eşit,
Pe frunte l-a sărutat
Şi cu drag l-a mîngîiat
Şi cu lacrimi l-a rugat
Să se lase de vînat.
— Of, rogu-te, fiul meu,
Te rog ca pe Dumnezeu,
Nu pleca la vînătoare,
Că e zi de sărbătoare,
Azi e ziua Paştilor,
Odihna creştinilor,
Lasă-ţi roibii să odihnească,
Că e zi împărătească,
Nu merge la vînătoare,
Şi-ai cu mine la plimbare,
C-azi un semn mi s-a făcut,
Ochiul stîng mi s-a bătut.
Iancu dac-o auzi,
Foarte rău se necăji,
Fruntea i se-întuneca
Şi din gură cuvinta :
„Lasă-mă, măicuţă-n pace,
Lasă-mă să fac ce-mi place
Acuma la tinereţe,
C-oi tot sta la bătrîneţe.
Foaie verde de cicoare,
Azi mă duc la vînătoare
După cerbi şi căprioare,
Precum am făgăduit
Cumnatului meu iubit,
Să-i vînez o căprioară,
Ca săgeata de uşoară,
S-o aduc friptă acasă,
S-o pue-ntreagă pe masă".
Mă-sa dacă auzi,
Nu se mai împotrivi,
Să se ducă îl lăsă,
Dar din nou lacrimi vărsă.
Iancu, măre, mi-a plecat
Cu iubitul său cumnat
Şi vreo zece alţi boieri
Şi cu treizeci de neferi,
Au plecat din Bucureşti
Şi-au ajuns sara-n Ploeşti.
Şi-a doua zi pe-nnoptat
Au pornit-o spre vînat.
Merse ici, merse colea,
Căprioare nu găsea,
Trecu pe lîngă Tîrşor,
Lăsă-n urmă-le Măneştii,
Ba trecu şi Filipeştii.
Cată ici, cată colea,
Dar vînat tot nu era.
Merse mult, nu se opri,
La foame nu se gîndi
Pînă pe la asfinţit
Cînd simţi c-a ostenit.
Atuncia pe loc au stat,
Vînătorii şi-a chemat,
Calul a descălecat,
De un copaci l-a legat,
Iar puşca şi-a rezămat
D-un mărăcine uscat.
Apoi îngriji de masă,
Să fie mîndră, aleasă,
Porunci la slujitori
Să vază de vînători,
Să le dea cu-ndestulare
De băut şi de mîncare.
Pentru el, pentru boeri
Dete porunci la neferi
Să le-ntindă mîndră masă
Pe iarba cea mătăsoasă.
Masa curînd fu gătită,
Domneşte împodobită.
Dar cînd să meargă la masă
Toţi cu inima voioasă,
Of, ce ceas rău, blestemat!
Nu ştiu cum s-a întîmplat,
C-odată s-a pomenit
Că puşca i s-a slobozit,
Drept în piept l-a nemerit,
Pieptu i l-a-ngăurit,
Pe dată jos a picat
În sînge negru scăldat.
Vînătorii cum văzură,
Să-l ajute toţi săriră,
Pe braţe mi-l ridicară,
Pe iarbă îl aşezară.
Dar vai, amar şi păcat,
Din braţe cum l-a lăsat.
Sufleţelul şi l-a dat.
În oraş în Bucureşti,
La casele Muruzeşti,
Multă lume-i grămădită,
După tot locul venită.
L-a adus pe Iancu-acasă
Şi l-a-ntins rece pe masă.
Mumă-sa cum a aflat,

https://biblioteca-digitala.ro

Ca o fiară a strigat.
Faţa că şi-a zgîriat,
Pe pereţi capu şi-a dat.
Pe fereastră a sărit,
Mintea din cap i-a pierit.
Of, săraca, vai de ea,
Ce făcea nu mai ştia,
Cînd plîngea şi cînd rîdea
Şi cînd din gură cînta.
Frunzuliţă de alună,
Din bună era nebună.
— Arde Podul Mogoşoaiei
Şi casele Muruzoaiei.
— Las' să ardă, că nu-mi pasă,
Că Iencuţu nu-i acasă,
C-a plecat la vînătoare,
Să vîneze căprioare,
Căprioare n-a vînat
Ci el singur s-a-mpuşcat.
Veniţi fraţi, veniţi surori,
Să vedeţi pe Iencuşor,
Cum este întins pe masă.
S-a gătit ca o mireasă,
De la cap pîn'la picere
Numai flori şi viorele
Şi pe piept cu trandafiri,
Şi-n mînă cu calonfiri.
Foaie verde ş-o lalea,
Aşa cînta nebuna
Ş-apoi începea-a plîngea,
Şi plîngea şi suspina,
Trupu-i se cutremura,
Toate erau degeaba.

CONTRIBUTIONS À LA RECHERCHE DE „LA BALLADE" IANCU MURUZ

Résumé

L'auteur se propose d'effectuer une analyse historique et structurale du journal oral „Iancu Muruz''. Après avoir appliqué à ce texte le schéma fonctionnel propre à la ballade familiale, l'auteur conclut que la structure du journal oral diffère de celle de la ballade et montre les particularités caractéristiques de ce genre littéraire épique.

https://biblioteca-digitala.ro

CENTRE DE PRODUCȚIE MEȘTEȘUGĂREASCĂ DIN OLTENIA (STRUCTURĂ, REPARTIȚIE TERITORIALĂ, PERSPECTIVE ETNOGRAFICE)

GHEORGHE IORDACHE

Pentru fixarea rețelei punctelor din Oltenia în care s-au practicat și se mai practică meserii tradiționale, au fost valorificate, în primul rînd, informațiile găsite în lucrările de geografie, istorie și etnografie [1]. De ase-

[1] Din literatura geografică și istorică referitoare, printre altele, la meșteșugurile din Oltenia, menționăm următoarele lucrări: *Marele dicționar geografic al României*, vol. I — V, București, 1898—1902; C. Alessandrescu, *Dicționar geografic al județului Vîlcea*, București, 1893; N. D. Spineanu, *Dicționar geografic al județului Mehedinți*, București, 1894; C. Locusteanu, *Dicționar geografic al județului Romanați*, 1889; Vasiliu — Năsturel, *Dicționar geografic al județului Gorj*, București, 1892; Nicolae Iorga, *Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc*, București, 1906; Dumitru Z. Furnica, *Industria și dezvoltarea ei în Țările Românești*, București, 1926; Oreste A. Anastasiu, *Industriile sătești în raport cu localizarea marii industrii*, București, 1928; Ștefan Olteanu, Constantin Șerban, *Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în evul mediu*, București, Ed. Acad. R. S. România, 1969; G. Zane, *Industria din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Despre stadiile premergătoare industriei mecanizate*, București, Ed. Acad. R. S. România, 1970; Șerban Papacostea, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718—1739)*, București, Ed. Acad. R. S. România, 1971; Constantin C. Giurescu, *Contribuții la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV — începutul secolului XX*, București, Ed. științifică, 1973; Vladimir Diculescu, *Bresle, negustori și meseriași în Țara Românească (1830—1848)*, București, Ed. Acad. R. S. România, 1973.

Din literatura etnografică privitoare la meșteșugurile din Oltenia amintim studiile:

A. despre modelarea lutului: Barbu Slătineanu, *Ceramica românească*, București, 1938; idem, *Ceramica feudală românească*, București, 1958; Paul Petrescu ș.a., *Ceramica din Hurez*, București, 1954; Paul Petrescu ș.a., *Arta populară în Republica Populară Română, Ceramica*, București, E.S.P.L.A., 1958; Corneliu Mateescu, *Un cuptor de ars oale din secolul al XVIII-lea găsit la Vădastra*, în „Studii și cercetări de istoria artei", 1962, nr. 1, p. 179; Paul Petrescu ș.a., *Olăria țărănească din Vîlcea*, în „Studii și cercetări de istoria artei", tom. 12, 1965, nr. 1, p. 159—174; Tancred Bănățeanu. *Ceramica din Glogova*, București, 1966; Corneliu Bucur, *Meșteșugul olăritului ilustrat în Muzeul tehnicii populare din Dumbrava Sibiului*, în „Cibinium", 1967/68, p. 109—129; Vasile Cărăbiș, *Olăria din Arcani și Stroiești — jud. Gorj*, în „Revista de etnografie și folclor", t. XVI (1971), nr. 3; Silvia Zderciuc, Mihai Butoi, Gheorghe Mihai, *Așezări de olari pe valea Oltețului*, în „Revista muzeelor", 1969, nr. 2; Silvia Zderciuc, *Date noi privind meșteșugul olăritului de pe valea Oltețului (zona vîlceană)*, în vol. *Oltenia. Studii și comunicări. Etnografie*, Craiova, 1974, p. 141—147; *Arta populară din Vîlcea. Monografie. Album*, Vîlcea, 1972.

B. despre prelucrarea lemnului: Al. Tzigara—Samurcaș, *Izvoade de cresături ale țăranului român*, București, 1928; Gheorghe Focșa, *Elemente decorative în arhitectura populară din zona etnografică a Jiului de Sus*, în „Studii și cercetări de istoria artei", 1954, nr. 3—4, p. 25—45; idem, *Elemente decorative în bordeiele din sudul regiunii Craiova*, în „Studii și cer-

https://biblioteca-digitala.ro

menea, lista localităţilor a fost completată în funcţie de datele culese direct pe teren [2].

Pe baza unor asemenea variate izvoare de informaţie au fost întocmite, de noi, schiţe de hărţi care infăţişează răspîndirea celor mai multe dintre meseriile de străveche existenţă din Oltenia. Din analiza acestor schiţe de hărţi se desprinde concluzia că îndeletnicirile în discuţie au înflorit şi au evoluat pînă la nivelul producţiei-marfă, îndeosebi în zona de munte şi deal. Într-adevăr, mai cu seamă în aceste regiuni, sînt numeroase satele în care fie grupuri restrînse, fie marea masă a locuitorilor s-a ocupat, din generaţie în generaţie, cu prelucrarea produselor meşteşugăreşti destinate satisfacerii nevoilor săteşti locale sau zonale.

Fără îndoială că fenomenul se explică printr-o complexitate de cauze. Dintre acestea, printre cele esenţiale trebuie să fie inclusă prezenţa pe plan local a unor bogate rezerve de materie primă. Aşa, de pildă, pietrăritul s-a dezvoltat în Igoiu (Vîlcea), în Vaidei (Gorj) şi în zona Porţilor de Fier, pentru că aici se ştia, din vechime, că există piatră pentru construcţii, caracterizată prin certe însuşiri plastice[3]. La fel, olăritul, vărăritul şi alte meserii de tradiţie arhaică s-au dezvoltat şi au antrenat un număr cît mai mare de meşteri numai acolo unde se găsea materie primă care corespundea nevoilor atît din punct de vedere cantitativ, cît şi calitativ.

---

cetări de istoria artei", 1956, nr. 1—2, p. 29—55; Paul Petrescu ş.a., *Decorul în arhitectura populară românească*, în „Studii şi cercetări de istoria artei", 1960, nr. 1, p. 75—110; Georgeta Stoica, *Centre specializate în confecţionarea mobilierului în Oltenia*, în „Studii şi cercetări de istoria artei", 1968, nr. 2, p. 233—241; G. Iordache, N. Niţu, M. Popilian, *Citeva observaţii asupra cruceritului în lemn în Oltenia*, în „Historica", vol. I, Bucureşti, 1970; Valentina Buşilă, *Meşteri cruceri din sudul Gorjului*, în vol. *Oltenia. Studii şi comunicări. Etnografie*, Craiova, 1974, p. 133—139; Ion Drăgoescu, Lia Stoica Vasilescu, *Motive decorative în arhitectura populară din Oltenia*, în vol. *Oltenia. Studii şi comunicări. Etnografie*, Craiova, 1974, p. 87—98; *Arta populară din Vîlcea*, *op.cit.*

C. despre prelucrarea pietrei: G. Iordache, *Citeva observaţii asupra pietrăritului din comunele Vîrciorova şi Gura Văii*, în „Historica", vol. I, Bucureşti, 1970, p. 145—156; idem, *Igoiu, un renumit sat de pietrari*, în „Historica", vol. II, Bucureşti, 1971, p. 267—280.

D. despre prelucrarea varului: Octavian Radu Maier, *Obştea vărarilor din Vîrciorova*, Craiova, 1968.

E. despre prelucrarea părului de capră; a boştinei: Ileana Diaconescu, *Citeva sate de boştinari în Oltenia*, în „Revista muzeelor", t. II, 1965, nr. 2, p. 165—166; Georgeta Stoica, *Prelucrarea părului de capră. Unelte şi produse*, în „Cibinium", 1967/68, p. 153—176; G. Iordache, N. Niţu, M. Popilian, *Citeva sate din Oltenia specializate în practicarea unor meşteşuguri tradiţionale*, în „Historica", vol. II, Bucureşti, 1971, p. 235—257.

F. în general, despre meşteşuguri: Nicolae Dunăre, *Răspîndirea satelor specializate în meşteşuguri populare pe teritoriul României*, în „Cibinium", 1967/68, p. 23—70.

[2] Constatările în legătură cu meşteşugurile din Oltenia sînt şi rezultatul unor cercetări pe teren, făcute în perioada 1967—1976, în localităţile: Vaideeni, Bărbăteşti, Cheia, Muereasca de Sus, Gurguiata, Horezu, Slătioara, Vlădeşti, Igoiu, Băbeni, Dăeşti, Grădiştea, Roşiile, Gănesti, Cîrlogani, Bălceşti, Lungeşti — din Vîlcea; Baia de Fier, Polovragi, Novaci, Runcu, Motru Sec, Padeş, Sohodol, Pocruia, Găleşoaia, Glogova, Petreşti, Logreşti — din Gorj; Obîrşia—Cloşani, Negoeşti, Isverna, Sfodea, Bunoaica, Cireşu, Podeni, Godeanu, Şişeşti, Ilovita, Malovăţ, Strehaia, Butoieşti — din Mehedinţi; Argetoaia, Leordoasa, Braloştiţa, Orodel, Cetate, Poiana Mare, Măceşu de Jos, Valea Stanciului, Mîrşani, Dăbuleni — din Dolj; Pietrişu, Baldovineşti, Călui, Oboga, Osica de Sus, Vădăstriţa, Izbiceni, Gîrcov — din Olt.

[3] Exploatarea pietrei din zona Porţilor de Fier este cunoscută încă din anii războaielor dintre daci şi romani (vezi D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. a III-a, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1968, p. 78). În secolul al XVI-lea, carierele de piatră din Vaidei, din care se construiau pietre de moară, erau intens exploatate şi, în consecinţă, erau consemnate în documente (vezi Al. Ştefănescu, *Gorjul istoric şi pitoresc*, Tg. Jiu, 1904, p. 299).

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă meserii ca cele enumerate au evoluat mai mult la deal și munte, în schimb cea mai largă gamă de produse împletite s-a realizat în sudul Olteniei, unde se aflau suprafețe întinse de papură, trestie, nuiele etc. De asemenea, pentru ca exploatarea să fie rentabilă, mai ales în cazurile în care se avea în vedere extinderea la nivel de industrie manufacturieră, s-a ținut seama și de poziția strategică a materiei prime, de posibilitățile de scoatere și transport, cît mai avantajoase. În acest sens, este semnificativ faptul că meșteșugul pietrăritului a cunoscut cea mai rapidă și mai substanțială dezvoltare în localitățile din zona Porților de Fier, care erau situate în apropierea Dunării, cale principală de transport fie a pietrei, fie a produselor din piatră.

La consolidarea și înflorirea meșteșugurilor din anumite centre au contribuit și unele evenimente de seamă din istoria civilizației noastre. De exemplu, potrivit mărturiilor istorice, în Igoiu se lucra piatră în secolul al XVII-lea, dar reala dezvoltare a meșteșugului trebuie pusă în legătură cu construirea monumentelor arhitecturale, civile și religioase, de la Horezu, în timpul lui Constantin Brîncoveanu, acțiune la care au luat parte cu siguranță și meșterii din Igoiu, prilej de a face o înaltă școală de perfecționare a tehnicii și a artei meșteșugărești [4]. La fel, revitalizarea interesului față de piatra din zona Porților de Fier și transformarea carierelor locale în șantiere de interes național au fost prilejuite de construirea podului de la Cernavodă [5].

Șirul întins de așezări din regiunea de munte și de deal, specializate în practicarea uneia sau a mai multor meserii, ca și numărul mare de meseriași din fiecare așezare trebuie puse, desigur, și pe seama mediului fizic, a lipsei de proprietate agricolă care i-a îndreptat pe oameni spre o serie de îndeletniciri, altele decît agricultura. Totodată, este de menționat contribuția hotărîtoare a tradiției milenare a prelucrării lutului, lemnului, pietrei, pielii etc., conservată temeinic în aceste zone — dovadă a continuității de locuire a populației autohtone — cultivată asiduu pe planul fiecărei gospodării și apoi valorificată creator odată cu trecerea de la industria casnică la industria meșteșugărească. În fond, pretutindeni meșterii populari au descins din marea masă de săteni care odinioară prelucrau diverse materii prime pentru cerințele propriei gospodării. În cadrul industriei casnice s-a căpătat îndemînarea, deprinderea tehnică de lucru, a fost asimilat specificul tradițiilor locale. Apoi, pe măsura adîncirii specializării meseriilor, toate acestea au fost perfecționate. Cu timpul, tezaurul de tradiții locale, organic însușit, a fost substanțial îmbogățit printr-o întinsă și variată serie de inovații creatoare. Bogăția filonului tradițional moștenit, amploarea registrului de soluții creatoare pe care le-au descoperit meșterii, generație de generație, în zbaterea lor continuă de a valorifica zestrea strămoșească, au asigurat unor centre sau unor vetre prestigiul de focare de creație și de iradiere a multora dintre aspectele civilizației tradiționale. În condițiile trecerii de la industria casnică la specializarea pe meserii, în general, acest rol a revenit așezărilor sau grupului compact de așezări în care mai toți locuitorii au practicat o meserie sau alta, obținînd mari canti-

[4] G. Iordache, *Igoiu, un renumit sat de pietrari*, în „Historica", vol. II, București, 1971, p. 267—280.

[5] G. Iordache, *Cîteva observații asupra pietrăritului din comunele Vîrciorova și Gura Văii*, în „Historica", vol. I, București, 1970.

https://biblioteca-digitala.ro

tăţi de produse a căror funcţie utilitară era dublată, de obicei, şi de remarcabile însuşiri estetice. Prin vînzare, astfel de produse s-au răspîndit pe arii întinse.

Diferenţele de frecvenţă pe zone a aşezărilor de meseriaşi trebuie puse în relaţie şi cu factorul social. Din acest punct de vedere, este limpede că în regiunea satelor libere reţeaua de centre specializate a fost mai densă. Dimpotrivă, în zona satelor aservite reţeaua centrelor de meşteşugari a fost mai rarefiată, dar, se pare, cu o producţie mult mai mare pentru fiecare centru. La cîmpie, meseriile au înflorit, de obicei, în aşezările aservite unde se consolidase o tradiţie a practicării lor pe domeniile mănăstireşti sau feudale. Se ştie că multă vreme meşteşugurile aservite s-au dovedit a fi rentabile pentru proprietarii de moşii. În consecinţă, prin diferite acţiuni locale ei le-au sprijinit evoluţia pînă la legiferarea Regulamentului organic. După aceea, cu scopul creării rezervei feudale, boierii au recurs la tot felul de constrîngeri pentru a-i determina pe ţărani să manifeste interes faţă de agricultură. În asemenea condiţii, se înţelege că, la începutul secolului trecut, meseriile s-au stins în multe sate aservite. Acolo, însă, unde tradiţia practicării lor era prea puternică, meseriile au supravieţuit în pofida oricăror constrîngeri. Astfel, într-un document din anul 1838, C. Obogeanu se plînge Ocîrmuirii judeţului Romanaţi că locuitorii clăcaşi de pe moşia Oboga, din cauza meşteşugului „olăriei", au lăsat pămîntul nelucrat: „Între puţinteii clăcaşi ce-i avem pă partea noastră de moşie numită Oboga, cei mai mulţi au meşteşugul olării. Şi fiindcă aceia mai în toţi anii şi-au lăsat cuvenitele pogoane deslucrate, tot îndeletnicindu-să la lucrarea acelui meşteşug, mai cu totul au amorţit sporul agriculturii ..." [6]. În continuare, autorul reclamaţiei cere sancţiuni severe împotriva ţăranilor meseriaşi. Din fericire, după cum se cunoaşte, în ciuda opreliştilor, meşteşugul a supravieţuit şi este şi astăzi viabil.

Numărul mai mare sau mai redus de centre meşteşugăreşti legate de una sau alta dintre meserii a depins şi de gradul de întrebuinţare a produselor, de nivelul solicitării lor. În măsura în care pînă la începutul secolului nostru mai toate aşezările rurale erau consumatoare de însemnate cantităţi de produse lemnoase sau obţinute din lut, era firesc ca şi numărul aşezărilor creatoare de astfel de obiecte să fie extins.

Gradul de dezvoltare a meseriilor săteşti pe zone geografice a stat în relaţie şi cu raportul numărului de meşteri dintre sat — oraş. În general, meseriile ţărăneşti s-au menţinut în regiunile în care nu au existat centre urbane mari care să absoarbă întreaga activitate.

Rezultă că imaginea pe care o oferă schiţele de hărţi ale răspîndirii în spaţiu a localităţilor de meseriaşi este rezulatul unei multitudini de condiţii (geografice, economice, sociale, cultural-politice etc.), care trebuie privite în conexiune.

În funcţie de această complexitate de factori, în domeniul olăritului au activat mai multe centre creatoare de obiecte marfă, dar, dintre acestea, în zilele noastre mai vieţuiesc puţine (vezi harta nr. 1). De menţionat că fiecare centru de prelucrare a lutului a avut (cele care fiinţează au şi astăzi) un specific al său atît în ceea ce priveşte gama de produse modelate, forma

[6] *Problema ţărănească din Oltenia în secolul al XIX-lea. Documente*, Bucureşti, 1967, p. 172—173.

https://biblioteca-digitala.ro

acestora, cît și destinația lor. De asemenea, produsele prelucrate mai ales în centrele renumite (Horezu, Oboga, Vlădești, Șișești, Găleșoaia etc.) s-au caracterizat și prin însușiri estetice distincte, consecință a valorificării cu fantezie și forță creatoare a arsenalului artistic tradițional local.

Mărimea ariei de desfacere a produselor ceramice a depins deopotrivă de tipologia „vaselor" obținute în fiecare centru, ca și de funcționalitatea lor. De obicei, pentru a-și vinde marfa, olarii modelatori ai ceramicii nesmălțuite din Vîlcea, Gorj, Mehedinți, au cutreierat spații întinse.

Șirul întins de întrebuințări ale ceramicii populare și neputința ca un singur centru să prelucreze vase de toate felurile au făcut ca produsele din diferite centre să aibă funcționalități complementare. De aceea, ele puteau fi vîndute adeseori în aceleași zone. De exemplu, olarii din Oboga, Slătioara, Dăești etc., vindeau frecvent „vase" în aria tradițională de desfacere a ceramicii din Horezu [7].

Numeroase, și răspîndite numai în zona de munte și deal, sînt centrele în care s-a fabricat și se mai fabrică var (vezi harta nr. 1). Destul de puține sînt centrele în care s-au prelucrat piatra, părul de capră, boștina etc. (vezi harta nr. 1). Este posibil ca numărul redus de centre specializate în prelucrarea părului de capră și a boștinei să-și găsească explicația în aceea că asemenea îndeletniciri nu au depășit, în general, nivelul industriei casnice.

În ceea ce privește lemnul, aproape în fiecare sat au lucrat unul sau mai mulți dulgheri, dogari, rotari, tîmplari, care au servit nevoile locale. Cu deosebire în nordul Olteniei, au existat însă și sate ai căror locuitori s-au îndeletnicit în proporție mai mare cu obținerea produselor-marfă din lemn. Dintre acestea, sînt de menționat mai ales cele specializate în prelucrarea șindrilei, în făurirea mobilierului țărănesc, a baniților, a unor ustensile casnice, care și-au desfăcut produsele pe arii vaste ce depășeau adeseori hotarele Olteniei. Tot aici, n-au lipsit nici unele sate ai căror locuitori s-au ocupat în masă cu dogăria, rotăria etc. Și în acest caz, gama de produse, cît se poate de variată, era vîndută prin toată Oltenia, uneori și în Muntenia. Amintim, de asemenea, că în multe din așezările din nordul Olteniei s-au întîlnit grupuri restrînse de tîmplari, dogari, dulgheri și rotari ambulanți care lucrau la comandă pentru sat, dar și pentru localitățile înconjurătoare (vezi harta nr. 2).

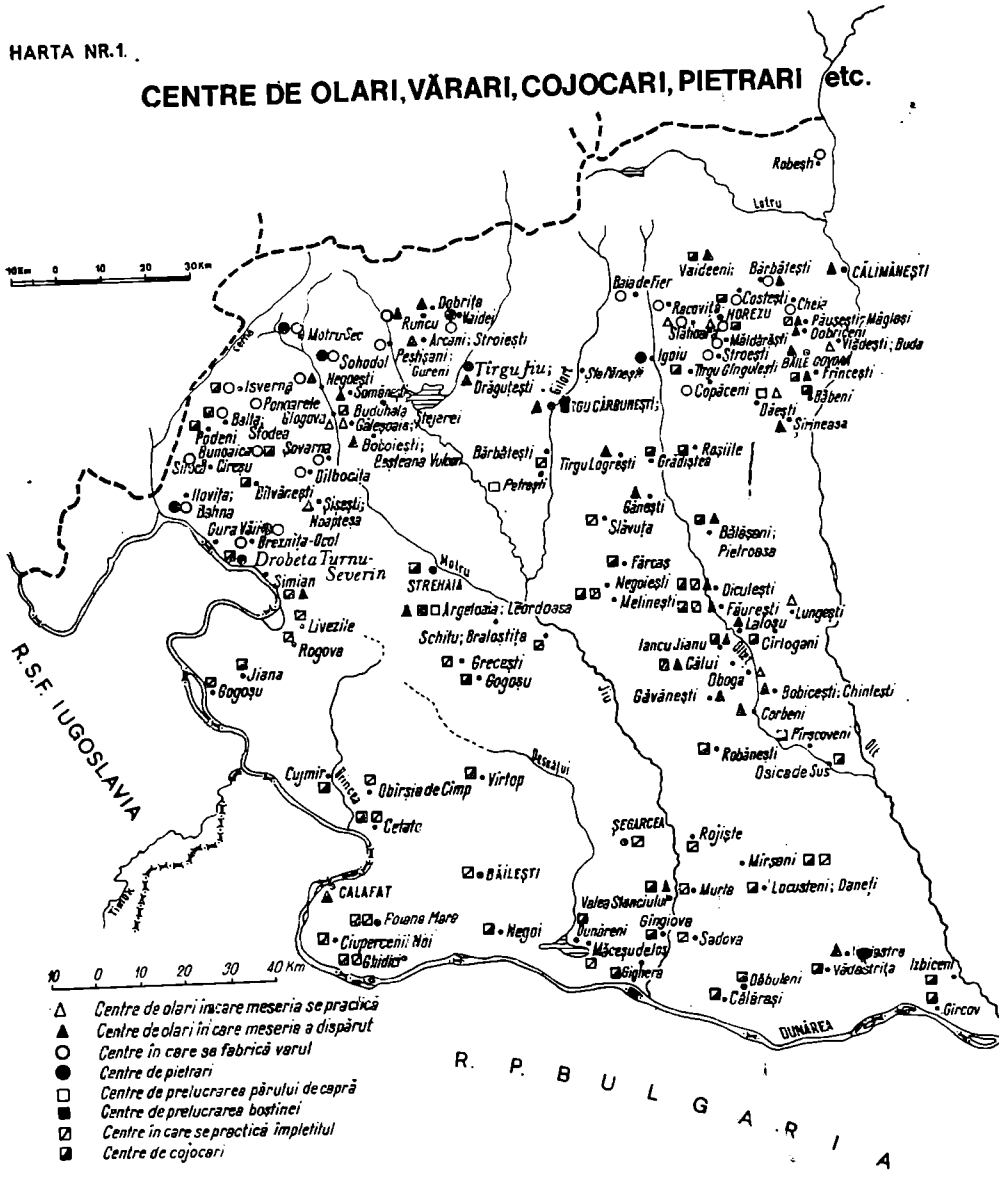
Dacă produse lemnoase cu destinație utilitară s-au obținut în toate zonele Olteniei, bineînțeles cu diferențe de intensitate, arta prelucrării lemnului s-a concretizat în realizări remarcabile îndeosebi în zona de munte și deal. Se pare că păstorii au avut un rol însemnat în desăvîrșirea artei sculpturii lemnului, mai cu seamă cea a ustensilelor casnice. Spre o astfel de constatare ne îndeamnă faptul că cele mai meticuloase, variate și estetice decorații ale multor serii de produse (bîte, furci de tors, linguri, fuse etc.) se întîlnesc în zona muntoasă. Se mai poate afirma, cu deplin temei, că cele mai numeroase centre de prelucrare a lemnului, mai ales de confecționare a ustensilelor casnice, a obiectelor de uz gospodăresc, a mobilierului țărănesc, sînt în Vîlcea. După cum, la fel de reală este con-

[7] Inf. culese pe teren la Oboga, Slătioara, Dăești, 1975.

https://biblioteca-digitala.ro

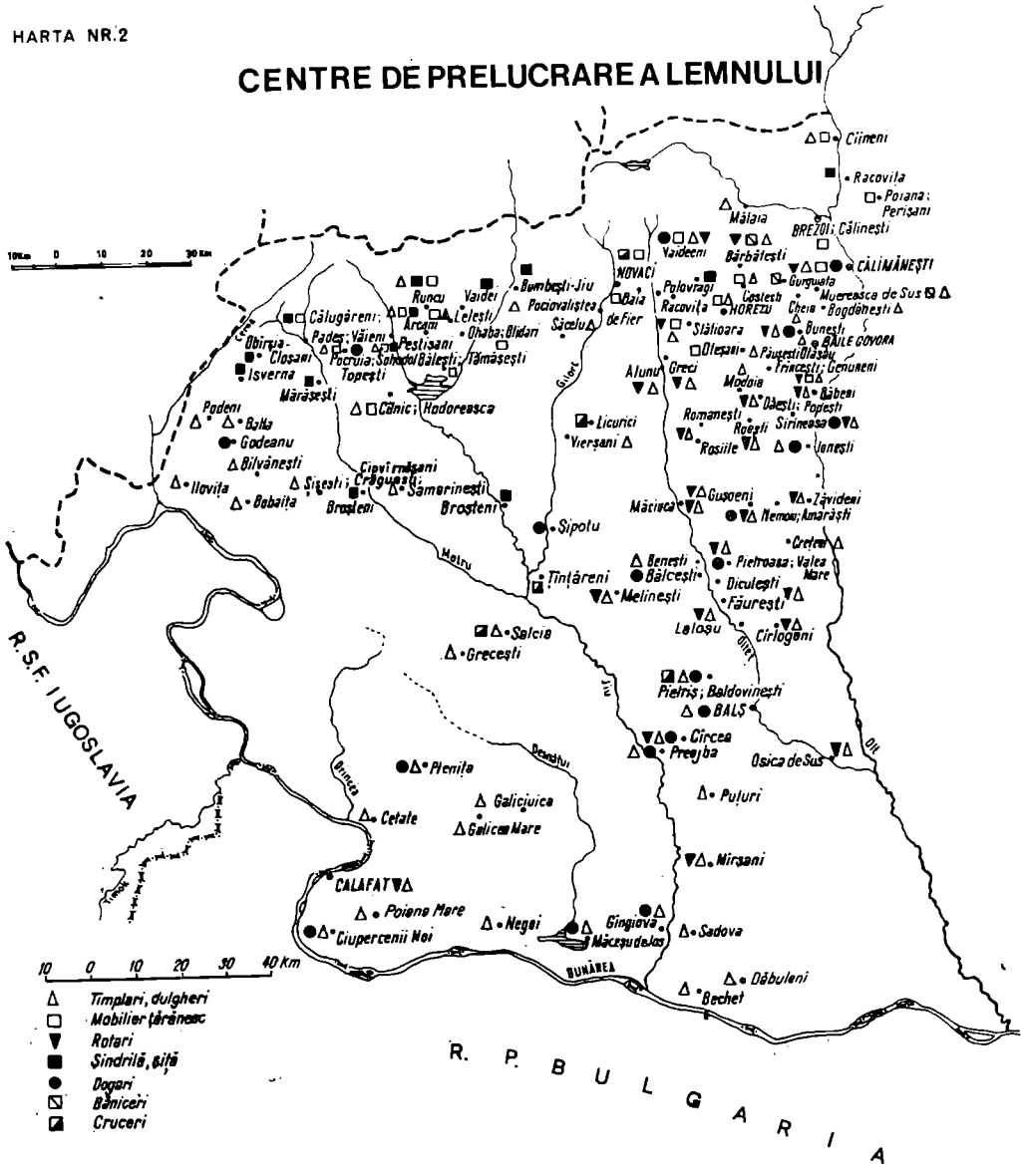
HARTA NR.1.

CENTRE DE OLARI, VĂRARI, COJOCARI, PIETRARI etc.



statarea că, în ceea ce privește prelucrarea artistică a lemnului întrebuințat la construirea caselor, pivnițelor, porților etc., Gorjul se detașează prin realizări unice ca bogăție ornamentală. În timp ce județul Dolj, sud-estul județului Mehedinți și o mare parte din județul Olt sînt aprovizionate cu cruci și troițe lucrate în două importante centre specializate: Pietrișu

https://biblioteca-digitala.ro



și Salcia [8], în restul Olteniei, în fiecare sat activează cîte un meseriaș, rareori mai mulți, care a moștenit îndeletnicirea de la înaintași și care prelucrează lemnul pentru cruci. Deși aflate pe cale de dispariție, mai ales

[8] G. Iordache, N. Nițu, M. Popilian, *op.cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

în satele din Vîlcea şi Gorj, se mai găsesc încă troiţe de proporţii monumentale, numite de *jurămînt* sau de *pomenire*, care sînt plantate pe la poduri, pe la fîntîni etc. şi care se definesc printr-o mare bogăţie de forme şi prin varietatea impresionantă a motivelor ornamentale.

Împletitul, tehnică de lucru milenară, s-a practicat în mare măsură pe planul fiecărei gospodării. Coşuri de felurite mărimi, ţarcuri de nuiele pentru pătule, pălării de paie, funii etc. se împleteau odinioară în fiecare sat de către unii membri ai familiei. Adeseori se recurgea şi la meşteri mai pricepuţi, mai îndemînateci, care-şi făceau o ocupaţie din împletit. N-au lipsit nici aşezările ai căror locuitori au îmbrăţişat în proporţie de masă împletitul (vezi harta nr. 1), produsele lor fiind destinate vînzării în sate şi tîrguri. Informaţiile obţinute pe teren îngăduie constatarea că a existat o circulaţie din sudul Olteniei către nord a produselor împletite din papură (în special a rogojinilor şi a paporniţelor) şi o circulaţie în direcţie inversă a obiectelor împletite din nuiele. De exemplu, produsele obţinute din papură în Căluiu erau răspîndite şi întrebuinţate în tot nordul Olteniei, după cum, pe spaţii întinse, în sudul Olteniei circulau locuitorii din Armăşeşti (Vîlcea), Uşurei (comuna Şuşani-Vîlcea) etc. cu scopul de a-şi desface *coşurile* precum şi *ţarcurile* de nuiele pentru pătule [9]. În zilele noastre, odată cu diminuarea importanţei meşteşugului, multe dintre centre, renumite pînă de curînd, şi-au încetat activitatea. Se bucură încă de prestigiu doar acelea care, mai receptive faţă de cerinţele timpului, au sporit gama de produse orientîndu-se spre realizări care sînt deopotrivă utilitare şi estetice.

Cojocarii, răspîndiţi cîte unu-doi în mai toate aşezările, s-au îngrijit de obţinerea pieselor de îmbrăcăminte din piele pentru nevoile locale. Au existat şi sate în care un număr mare de locuitori au îmbrăţişat meseria, confecţionînd obiecte destinate unei pieţe de desfacere mai largi. Dispărută din aproape toate satele în care odinioară lucrau unu-doi cojocari, în zilele noastre îndeletnicirea mai dăinue în centrele specializate. De remarcat că reţeaua cu asemenea puncte este mai deasă în sudul Olteniei şi cît se poate de rarefiată în zona de munte şi deal (vezi harta nr. 1). Potrivit informaţiilor obţinute pe teren, în sudul Olteniei, încă din timpuri mai vechi, meseria s-a practicat cu deosebire în sate specializate în care cojocarii utilizau, în afara materiei prime procurate din zonă, cantităţi mari de piei cumpărate de la ciobanii veniţi cu turmele la iernat. Şi documentele istorice probează consecinţele pe plan economic ale convieţuirii populaţiei din cîmpie cu oierii transilvăneni sau cu cei „pămînteni" din zona muntoasă. Potrivit lor, în timpul iernatului, tîrlele „...aşezate în cîmpie deveneau şi ele mici ateliere de argăsit pielea vitelor tăiate, de făcut opinci, de confecţionat fluiere etc." [10]. De la ciobani, pe de o parte, localnicii au deprins unele secrete ale perfecţionării tehnicii prelucrării pieilor, iar, pe de altă parte, au obţinut materia primă necesară înfloririi meseriei. Ca urmare a puternicei tradiţii a practicării cojocăritului consolidate aici, sudul Olteniei reprezintă şi astăzi, în condiţiile declinului general al meseriei, zona în care ea mai este deplin viabilă.

---

[9] Vezi şi Tache Papahagi, *Images d'ethnographie roumaine; Banat. Oltenie*, tome troisième. Bucureşti, 1934.

[10] C. Constantinescu-Mircești, *Păstoritul transhumant şi implicaţiile lui în Transilvania şi Ţara Românească în secolele XVIII—XIX*, Bucureşti, Ed. Acad. R. S. România, 1976, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

Cît îi privește pe fierari, cizmari, croitori, aceștia au fost și sînt împrăștiați cîte unul, rareori mai mulți, în fiecare sat.

Din examinarea repartizării tuturor meseriilor de arhaică existență pe teritoriul Olteniei, se poate constata că în numeroase centre, cu deosebire din zona nordică, a înflorit un mănunchi de asemenea îndeletniciri. La fel, trebuie reținută observația că, în funcție de complexitatea de condiții determinante enumerante mai sus, mai cu seamă în jumătatea de nord a Olteniei, centrele cele mai renumite de meșteșugari se concentrează în grupuri formînd adevărate *vetre creatoare de civilizație tradițională* destinată satisfacerii nu numai a nevoilor locale, ci și a cerințelor unor zone mai largi.

De obicei, *astfel de vetre creatoare de produse meșteșugărești-marfă* au ca punct gravitațional un oraș sau un tîrg de mai veche atestare. De pildă, în Gorj, cele mai de vază centre de olari, vărari, cojocari, de meșteri artiști în ale lemnului etc. sînt grupate cu precădere în perimetrul cuprins între Runcu — Săcelu la nord; Cîlnic — Hodorească la sud, avînd ca nucleu gravitațional orașul Tg. Jiu. Tot în Gorj, formează o arie mai restrînsă centrele: Novaci, Baia de Fier, Racoviță, Polovragi.

În Vîlcea, cea mai compactă zonă cu centre meșteșugărești este cuprinsă între Brezoi (la nord), Dăești — Popești (la sud), Alunu — Vaideeni (la vest). Pentru această arie punctele de convergență mai importante sînt Horezu și Rm. Vîlcea. În Mehedinți, meseriile tradiționale au înflorit îndeosebi între Obîrșia-Cloșani (la nord) și Drobeta Turnu-Severin (la sud). În restul Olteniei centrele de meșteșugari sînt, în general, împrăștiate. Doar împrejurul Balșului se mai concentrează cîteva sate vestite de olari (Oboga), împletitori (Călui), făuritori ai renumitelor troițe oltenești (Pietrișu — Baldovinești), cojocari (Pîrșcoveni, Iancu Jianu), rotari (Osica de Sus).

Deși cît se poate de sumară, expunerea noastră lasă posibilitatea constatării că în regiunea satelor de moșneni a existat o rețea densă de centre meșteșugărești, caracterizate însă prin producții-marfă mici. Dimpotrivă, în zona satelor aservite, centrele de meșteșugari au fost mai rare, dar ele obțineau o producție mai însemnată. Adeseori, sate libere, pe teritoriul cărora se găsea din abundență materie primă de bună calitate, au fost aservite cu scopul transformării lor în surse sporite de venituri [11]. Alteori, unele sate au arendat materia primă, fără a-și pierde libertatea [12].

La începutul secolului al XIX-lea, în scopul stimulării dezvoltării agriculturii, proprietarii satelor de meșteșugari au luat măsuri pentru împiedicarea practicării meseriilor aservite. În pofida oricăror constrîngeri, acolo unde a existat o puternică tradiție a îndeletnicirilor meșteșugărești, acestea au supraviețuit.

---

[11] În acest sens, semnificativă este aservirea satului de pietrari — Igoiu (vezi G. Iordache, *op.cit.*).

[12] De exemplu, piatra de var și de construcții din Gura Văii, Ilovița, Vîrciorova a fost arendată unor firme la începutul secolului nostru (vezi G. Iordache, *Citeva observații asupra pietrăritului, op.cit.* Tot la începutul secolului al XX-lea a fost arendată piatra de var din Runcu (vezi Vladimir Osiac, *Dezvoltarea social-economică a Olteniei* (1821—1944), în „Contribuții istorice", vol. II, Craiova, 1976).

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă facem abstracţie de apartenenţa socială a meseriaşilor (aserviţi sau liberi), este evident că principalele centre creatoare de civilizaţie tradiţională, cu o arie largă de iradiere, au apărut şi s-au dezvoltat în zonele de munte şi deal ale Olteniei.

În timp ce unele categorii de produse meşteşugăreşti au fost obţinute fie pe planul fiecărei localităţi, fie în centre specializate, alte categorii de produse (cele din piatră, varul, olăria, baniţele etc.) au fost prelucrate numai în centre specializate situate aproape în exclusivitate în regiunile de munte şi deal. Dealtfel, chiar şi meserii sau ramuri ale unor meserii practicate la nivelul întregii Oltenii (dulgheria, tîmplăria, dogăria, rotăria etc.) au cunoscut cea mai mare înflorire în aceleaşi zone. Cu rare excepţii (de exemplu Mîrşani — centru de rotari vestiţi pentru produsele lor răsgîndite pe o mare arie în sud-estul Olteniei), numai în aceste zone au fost create din lemn produse meşteşugăreşti destinate vînzării în toată Oltenia.

În afara împletitului, o singură meserie din cele analizate — cojocăritul — s-a dezvoltat apreciabil în sudul Olteniei, dar situaţia nu poate fi desprinsă de contribuţia ciobanilor veniţi cu turmele la iernat.

Prin urmare, se poate spune că, în vreme ce zonele de munte şi deal au aprovizionat cîmpia cu numeroase categorii de mărfuri meşteşugăreşti tradiţionale (var, baniţe, şindrilă, mobilier ţărănesc, obiecte din piatră — în special cruci — , produse ale muncii dogarului, rotarului, olarului etc.), cîmpia a pus la dispoziţia aşezărilor din regiunile amintite o gamă foarte restrînsă de produse meşteşugăreşti.

Mărturiile materiale analizate pe teren arată că păstorii au avut un rol însemnat în desăvîrşirea artei sculpturii lemnului, mai cu seamă cea a ustensilelor casnice. Dacă în Vîlcea au existat cele mai numeroase centre de prelucrare a lemnului, îndeosebi de confecţionare a ustensilelor casnice, a obiectelor de uz gospodăresc, meseriaşii din Gorj, prin conservarea unor motive ornamentale arhaice, prin ingeniozitatea asocierii lor în nesfîrşite variante, au lucrat sculpturi în lemn reprezentative pentru arta populară românească.

Din motive fie obiective, fie subiective, astăzi sînt pe cale de dispariţie sau de regres simţitor, atît cantitativ cît şi calitativ, aproape toate meseriile de milenară tradiţie. În mod firesc sînt expuse şi au şanse mari de dispariţie grupele de produse cu o valoare strict sau precumpănitor funcţională care sînt înlocuite cu cele ale civilizaţiei moderne, de provenienţă industrială.

Din dorinţa evitării monotoniei etnografice, în condiţiile transpunerii în practică a demersurilor pentru sistematizarea aşezărilor rurale, e de dorit să se acorde o mai mare atenţie revitalizării meseriilor, mai cu seamă a celor creatoare de produse artistice, pentru încadrarea a ceea ce se construieşte în structura de valori autentice ale trecutului.

https://biblioteca-digitala.ro

ELEMENTE DECORATIVE ÎN ARHITECTURA POPULARĂ DIN NORD-VESTUL ȚĂRII *

RADU O. MAIER

Lucrarea de față se bazează exclusiv pe materiale inedite de teren, culese de autor în județele Bihor, Arad și Cluj, în urma cercetărilor întreprinse în decursul mai multor ani. Ea ridică probleme ale artei decorative arhitecturale a zonei respective, care face parte integrantă din arhitectura și arta decorativă românească.

Arta populară se înglobează în procesul cultural și social, contribuind la caracterizarea spirituală a colectivității, la progresul ei pe calea dezvoltării continue din punct de vedere cultural, spiritual și social-economic.

Spiritul artistic românesc are o lungă și experimentată tradiție, ancorată în dragostea de neam, deoarece, în condiții vitrege de viață, a gîndit și a creat o cultură profund națională.

Din analiza atentă a modalităților de expresie artistică, trebuie să se evidențieze trăsăturile definitorii ale ornamenticii, multitudinea ideilor plastice, variata lor realizare artistică din punct de vedere al formelor stilistice definitorii pentru stilul românesc și mai ales specificul acestuia, care este rezultanta îmbinării unui sentiment poetic fundamental cu tendința de construcție viguroasă, din armonia echilibrată a tuturor structurilor artistice grevate pe fondul unei inspirații profund originale.

Ornamentele arhitecturale cu vădită asemănare stilistică cu alte genuri ale artei populare, de o străveche tradiție, trădează influența reciprocă, principiile artistice unitare și originea comună a diferitelor ramuri ale artei populare. Ele constituie un domeniu artistic în care se relevă cu pregnanță îmbinarea ingenioasă a motivelor și temelor cu marea varietate de nuanțe și culori, o îndemînare tehnică excepțională cu un spirit creator artistic deosebit de original.

Elementele ornamentale au fost inspirate din întreaga viață a satului și problemele fundamentale ale omului legate de existența lui, sugerate deseori de mediul înconjurător, adaptate, stilizate uneori, trecute prin filtrul fanteziei talentaților maeștri populari și transmise din generație în

* Comunicarea a fost ținută în cadrul sesiunii științifice a I.C.E.D. din 1976.

Rv. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 171–182, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

generaţie pînă în contemporaneitate. Studiul acestor fenomene duce la evidenţierea unor deosebiri de la o zonă la alta în ceea ce priveşte forma şi elementele de ornamentică, dar în acelaşi timp relevă elementele decorative româneşti tradiţionale care definesc unitatea ei funcţională şi specificul etnic naţional.

Cele afirmate au o exemplificare concretă şi deosebit de semnificativă în zona Bihorului. În această zonă, vechi leagăn al culturii româneşti, întîlnim o serie întreagă de monumente de cultură atît laice cît şi bisericeşti, adevărate opere de artă, care evidenţiază cu prisosinţă legătura organică dintre cultura materială şi spirituală, dintre util şi frumos, elemente specifice ale modalităţii artistice, de expresie a ţăranului român.

În această zonă, ca şi în alte regiuni ale ţării, meşterul popular, folosind minunatele calităţi plastice ale materialelor de construcţie, întrebuinţate la decorarea casei şi acareturilor, în condiţiile folosirii unor tehnici simple şi a unui instrumentar redus, a reuşit să creeze valori materiale de o înaltă ţinută artistică.

O parte integrantă a arhitecturii populare o constituie elementele decorative de o remarcabilă frumuseţe şi multiplă varietate, care pot fi întîlnite atît pe case, biserici, porţi, garduri, acareturi, cît şi pe diferite obiecte de uz casnic şi individual.

Aceste creaţii artistice sînt proprii poporului nostru, sînt rezultatul geniului său creator. Similitudinile dintre lucrările acestei zone şi cele ce aparţin celorlalte regiuni istorico-etnografice ale ţării sînt absolut evidente, ele întregind ansamblul unitar al artei populare româneşti, integrîndu-se în marile arii de cultură şi civilizaţie europeană. Astfel, se poate observa încadrarea perfectă a ornamenticii zonei în canoanele stilistice ale artei populare româneşti de pretutindeni şi din toate timpurile. Privită în ansamblul ei, zona cercetată este caracterizată prin marea răspîndire, prin frecvenţa deosebită a formelor şi motivelor decorative străvechi care constituie scheletul ei ornamental, fiind întîlnite la majoritatea construcţiilor vechi şi noi fie din lemn, fie din piatră sau tencuite.

Ornamentele tradiţionale sînt definite printr-un stil decorativ, iar metodele de executare atît de desăvîrşite presupun existenţa unei tradiţii milenare. Numai îndelungata experienţă colectivă poate da o asemenea claritate şi perfecţiune stilului, un înalt nivel artistic modelelor.

Complexitatea elementelor decorative, într-o măsură însemnată a definit stilul arhitectonic tradiţional al construcţiilor rurale din zonă, imprimînd astfel trăsăturile specifice ce le deosebeau şi în acelaşi timp le apropiau de arhitectura şi arta ţărănească a altor zone ale ţării.

Tradiţia ornamentării în lemn şi stucatură — maniera de execuţie, materialele, motivele, dispoziţia ornamentelor etc. — a rămas în arhitectura populară extraordinar de statornică, elementele decorative caracteristice zonei avînd o stabilitate constantă de milenii, de exemplu motivul solar, imaginea omului, pomul vieţii, cercul, rombul, dintele de lup, bradul, funia etc.

Metodele vechi, în oarecare măsură, au încătuşat iniţiativa creatoare a meşteşugarului popular pe de o parte, iar pe de altă parte au dus al

https://biblioteca-digitala.ro

definitivarea unor elemente decorative persistente în veacuri şi transmise sub o formă caracteristică pînă în zilele noastre.

Cristalizată de-a lungul secolelor, ornamentica reflectă în primul rînd concepţia omului despre lume, problemele fundamentale ale existenţei sale, determinată şi condiţionată de munca depusă pentru asigurarea ei. Meşterul popular nu copiază natura, el reflectă prin prisma conştiinţei sale concepţiile despre frumos, propria înţelegere a vieţii şi a fenomenului naturii. Paul Petrescu spune: „În transcrierea realităţii, poporul a dovedit o mare putere de abstractizare şi sintetizare. Unele din imaginile întîlnite în natură şi anume acelea care au impresionat puternic imaginaţia omului şi care influenţează direct viaţa sa — soare, lumină, om, copac, animal — au fost transformate în cadrul unui lung proces de stilizare în semne ce au fost adoptate ca simboluri" [1].

Soarele este simbolul ornamental cel mai reprezentativ, cel mai frecvent întîlnit, de o importanţă aparte, intrat adînc în conştiinţa populaţiei din zonă. Din cele mai străvechi timpuri soarele datorită luminii şi căldurii sale a devenit, la popoarele atît agricole cît şi la cele crescătoare de animale, un simbol al zeităţii supreme, al forţei naturii celei mai puternice, avînd la început funcţie magică, pe care a pierdut-o pe parcursul vremii, rămînînd ulterior doar un motiv, o compoziţie ornamentală.

Apariţia şi reprezentarea motivului solar este universală, el poate fi întîlnit pe monumentele tuturor vechilor civilizaţii. Mai tîrziu semnul solar se extinde la toate popoarele Europei, inclusiv şi al ţării noastre, unde are una dintre cele mai vechi tradiţii.

La unele popoare simbolul solar a fost emblema binelui, cum ar fi la aromânii din Peninsula Balcanică, care utilizau acest motiv, extrem de frecvent şi sub variate forme, pe o serie de obiecte de uz casnic şi religios, pe obiecte păstoreşti, furci de tors, prîsnele de fus, bîte ciobăneşti „chiricuri" etc.

În arhitectura noastră populară, semnul solar apare ca ornament atît în construcţii ce folosesc lemnul ca material de bază, cît şi în stucatură.

Cea mai răspîndită formă a acestui motiv este cercul sau semicercul cu razele divergente, rozeta solară, prezentă în combinaţie cu alte motive ornamentale pe case, biserici, porţi, mobilier etc. Pentru ilustrarea celor spuse ne vom folosi de cele mai semnificative exemplare din zonă. Bisericile din lemn de Marginea şi Cociuba Mare pot fi considerate adevărate capodopere ale genului. Semnul solar se întîlneşte în combinaţie cu rombul, „funia groasă", „dintele de lup", „funia şi zig-zagul" (fig. 1) [2], „funia". O variantă a rozetei solare este cercul punctiform cu raze în interiorul lui (fig. 2).

Într-o mare varietate de forme motivul solar apare pe case, lucrat în lemn în tehnica traforajului, în combinaţia rombul, triunghiul şi semiluna sau în relief, în stucatură, pe frontoanele caselor. Cea mai simplă formă a semnului solar este un semicerc cu raze aşezat la limita dintre perete şi fronton, deasupra ferestrei.

---

[1] Paul Petrescu, *Arhitectura ţărănească de lemn, din România*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1974, p. 29.

[2] Ilustraţia este redusă la minimum din cauza lipsei de spaţiu, dar ea poate fi consultată în întregime în arhiva I.C.E.D. — (peste 100 de ilustraţii).

https://biblioteca-digitala.ro

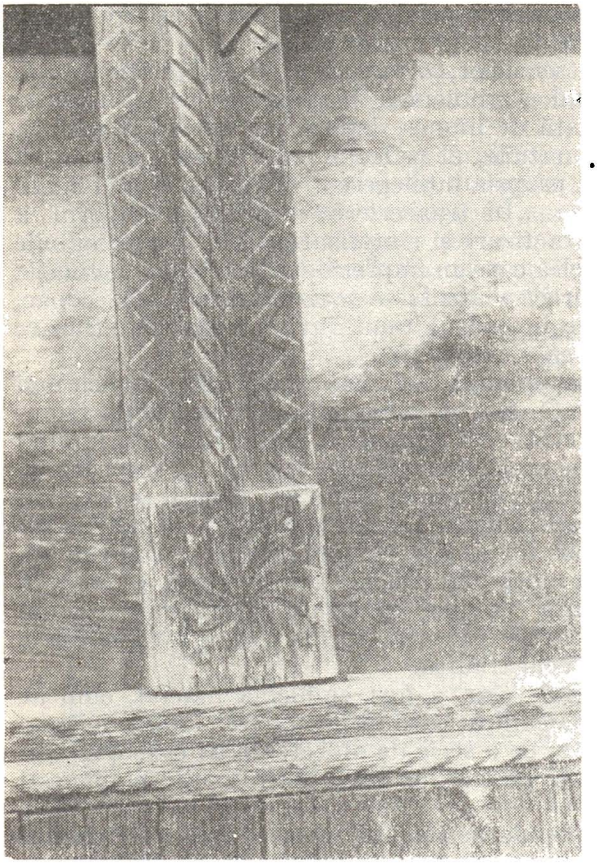


Fig. 1

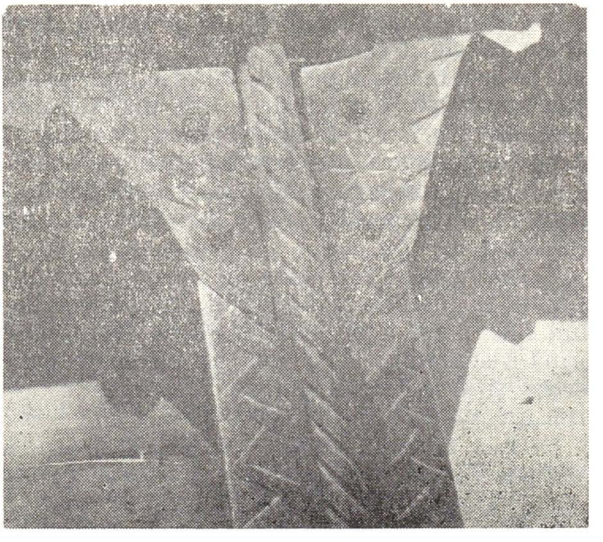


Fig. 2

https://biblioteca-digitala.ro

O imagine aparte a simbolului solar o reprezintă compoziţia dublă : un soare mic circumscris într-un altul mai mare cu raze triunghiulare sau dreptunghiulare, sau un cerc înscris într-un soare cu un orificiu la mijloc, un ochi care veghează viaţa.

Bogăţia de combinaţii ale soarelui cu celelalte motive ornamentale este de-a drepul uimitoare. Un exemplu extrem de interesant, unic în felul lui şi inedit în literatura românească de specialitate, reprezintă motivul ornamental al unei case din Coleşti, microzona Vaşcău. Soarele este zgîriat în stucatură sub forma unui cerc în care se înscrie o cruce, iar din partea superioară a cercului se înalţă pomul vieţii, avînd o semnificaţie deosebit de importantă a legăturii indisolubile între soare, dătător de viaţă, şi viaţă. Această formă a simbolului solar a precedat-o pe cea cunoscută de noi astăzi, demonstrînd continuitatea milenară a acestui motiv în ornamentica populară. Alte reprezentări ale emblemei solare, întîlnite cel mai frecvent pe frontoanele caselor, sînt cele în combinaţie cu „inima", „dintele de lup", „pomul vieţii" (extrem de stilizat) sau „pomul vieţii" şi cruce deasupra semnului solar.

Semnul solar este nelipsit pe porţile caselor de la drum sub forma unui semicerc cu raze realizate din scînduri subţiri sau a inimii cu raze divergente. El figurează pe porţile acareturilor, apărînd în combinaţie cu rozeta solară sau alte motive ornamentale, de multe ori lucrate în culori.

O compoziţie ornamentală deosebit de interesantă, strict caracteristică decorării porţilor, locului de intrare în gospodărie sau curte este combinaţia între simbolul solar, simbolul puterii binefăcătoare şi mici figuri antropomorfe *(babe)* prinse într-o horă, care în credinţa populară simbolizau duhuri ocrotitoare (fig. 3).

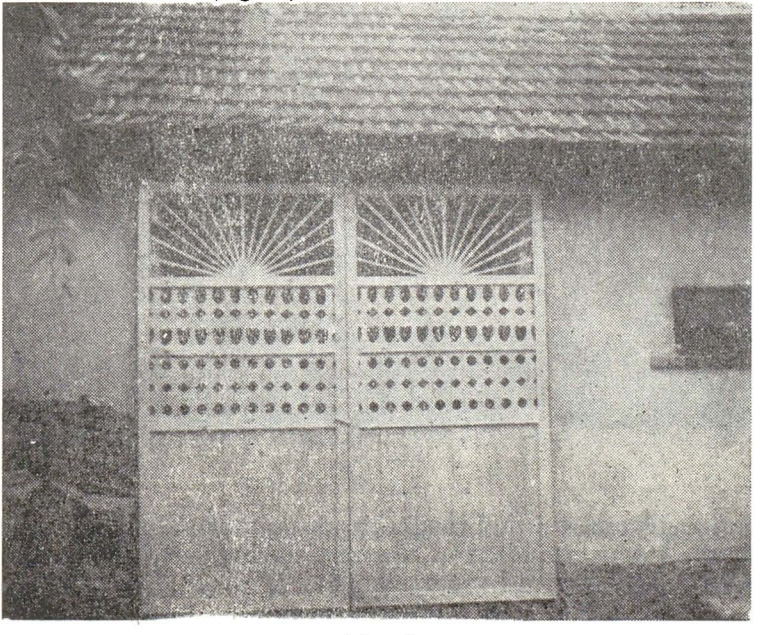


Fig. 3

https://biblioteca-digitala.ro

În condiţiile noi de viaţă, cînd arhitectura populară trece prin transformări radicale, motivul solar persistă şi în ornamentica construcţiilor rurale cu materiale şi tehnici de construcţie nespecifice arhitecturii tradiţionale.

Astfel, simbolul solar cu raze triunghiulare apare pe porţile de tablă cu rozeta solară înscrisă în el şi cuprinse împreună într-un disc solar sau executat în ceramică smălţuită pe faţada casei sub forma unor romburi.

Gama reprezentărilor motivului solar se extinde şi la decorarea pieselor de mobilier în diferite tehnici: zgîriere, traforare, sculptare, cum ar fi lăzile de zestre, scaune lungi (fig. 4) etc. Alături de rozete solare apare şi motivul „S", a cărui mare frecvenţă în arta populară românească este cunoscută încă din neolitic, iar combinaţiile acestuia cu alte ornamente sînt multiple. Reprezentaţia solară a acestui motiv este indiscutabilă.

Motivul solar este cunoscut şi practicat la ţesături, costume, cojoace etc. Astfel, multitudinea obiectelor pe care apare motivul solar ne atestă persistenţa lui în arta populară românească, ajutîndu-ne la înţelegerea fenomenului artistic popular din cele mai vechi timpuri: neolitic, epoca bronzului, pînă în zilele noastre, ca o sinteză artistică deosebită, cu efecte durabile în mentalitatea creatorilor de artă.

Fig. 4

Pomul vieţii este cel mai răspîndit, după motivul solar, în ornamentica populară, întruchipînd unul dintre cele mai străvechi mituri precreştine ale „vieţii fără de moarte".

Ca motiv decorativ el se întîlneşte, în diferite forme, la toate popoarele din Europa şi unele din Asia. Pe teritoriul ţării noastre această ima-

https://biblioteca-digitala.ro

gine, persistentă din cele mai străvechi timpuri, a găsit o varietate de forme greu de cuprins.

Folosind clasificarea dată de P. Petrescu în lucrarea *Motive decorative celebre*, menționăm de la bun început faptul că la noi în țară s-au înrădăcinat trei tipuri ale pomului vieții, care au avut o influență reciprocă : tipul *traco-dacic* — brad sau crengi de brad ; tipul *mediteranean* — vasul cu torți cu o plantă sau o floare în el și tipul *oriental* — copacul cu rădăcini și animale de pază.

În aria județului Bihor se întîlnesc în egală măsură toate cele trei tipuri sus-menționate. O serie de date paleoetnografice, bibliografice și de arhivă ne conduc către ideea că reprezentarea bradului, ca arbore și ca frunză, simbolizînd viața, este cea mai veche de pe teritoriul țării noastre, este o expresie plastică proprie populației autohtone.

Bradul apare de cele mai multe ori în relief pe frontoane, pe pereții casei lîngă ferestre ori ca pom întreg, ramuri sau ghirlande de brad, deseori colorat.

Uneori rădăcina celor două ramuri este îngroșată sub forma coarnelor de cerb (fig. 5) sau în locul crenguțelor de brad figurează ramuri de stejar cu frunze și ghinde, formînd aceeași compoziție ornamentală.

Fig. 5

După cum am arătat mai sus, bradul apare și în combinație cu motivul solar și crucea. Puternic stilizată, el figurează ca o ramură triplă, ramura centrală avînd o bară orizontală la mijloc ce sugerează imaginea crucii contopite cu cea a bradului ce se desprinde de la o rozetă solară. Această imagine reprezintă un străvechi motiv tripartit — îmbinarea

https://biblioteca-digitala.ro

pomului vieţii cu simbolul creştin şi cel al cultului solar — întîlnit foarte des pe casele vechi bihorene.

Caracteristic zonei este motivul paharului cu vin ce însoţeşte motivul bradului. Explicaţia acestui fenomen o putem găsi în marea însemnătate a bradului, pe care o are în momentele cele mai de seamă ale vieţii omului, cum ar fi nunta (început de viaţă nouă) sau construcţia unei noi locuinţe, ocazii însoţite şi de „paharul cu vin".

Exemplele de mai sus reprezintă imaginile celui mai vechi tip al pomului vieţii — tipul traco-dacic, motiv autohton —, care mai tîrziu a fost puternic influenţat de tipul mediteranean foarte mult răspîndit în zonă. Astfel, la mai multe case apare vasul cu pom sau floare, înfăţişat ori în maniera simplist naturalistă, ori stilizat după tradiţia locurilor (fig. 6), ultima înfăţişînd pomul vieţii ca pe o plantă exotică pusă în glastră şi redată extrem de liniar. Ca urmare a contactului cu decorul geometric apare motivul pomului vieţii prescurtat — o simplă floare sau frunză. O înfăţişare extrem de stilizată a pomului vieţii, sub forma unui potir cu raze formate din scînduri subţiri, o întîlnim în satul Brusturi.

Tipul oriental reprezintă un arbore întreg cu rădăcini ori îngroşat la rădăcină, cu sau fără animale de pază. Dacă la origine pomul vieţii este un arbore oriental cu păsări şi animale exotice, adaptat la mentalitatea creatorilor autohtoni el s-a transformat în brad cu păsări şi animale cunoscute locului, cerbi, iepuri, berze, aşezate de o parte şi de cealaltă a pomului.

Pe lîngă motivul pomului vieţii, găsim şi o cruce înfăţişată tot sub forma pomului vieţii stilizat, cu un triunghi la bază ce sugerează imaginea rădăcinilor pomului, cu un orificiu la mijloc — simbolul izvorului vieţii

Întrepătrunderea a două sau chiar trei tipuri ale pomului vieţii este foarte caracteristică zonei. Astfel, bradul traco-dacic apare în vasul cu torţi mediteranean (fig. 7) sau în vasul răsturnat şi cu un mare orificiu, „izvorul vieţii", ce desparte glastra în două, dînd imaginea a două rădăcini. Floarea în glastră mediteraneană capătă trăsăturile tipului oriental prin adăugarea la baza vasului a unui romb, prin apariţia striaţiilor pe glastră sau a unei linii ondulate în jurul glastrei, ce simbolizează rădăcinile pomului vieţii, străbătînd vasul cu pămînt.

Deosebit de sugestivă este imaginea pomului vieţii găsită de noi în satul Lunca. Ea reprezintă un arbore cu trei ramuri pus într-un vas. Fiecare ramură are trei crengi şi cîte o cruce pe fiecare creangă centrală, formată cu o bară transversală. La baza pomului se desprind două rădăcini care formează un triunghi bine conturat cu un gol — „izvorul", evidentă influenţă orientală asupra tipului elenistic (fig. 8). Un excelent exemplu al combinării imaginilor celor două tipuri ale pomului vieţii, într-un armonios ansamblu, îl reprezintă porţile noi din microzona Beiuşului (fig. 9). În centrul porţii se află un copac cu trunchi înalt cu două rădăcini. Pe ramurile lui şi pe trunchi stau perechi de păsări (tipul oriental), în partea de sus sînt brazi cu cerbi (tipul traco-dacic influenţat de cel oriental), iar în partea de jos două vase cu torţi cu garoafe stilizate, avînd rădăcini vizibile (tipul mediteranean de influenţă orientală). În stînga şi în dreapta pomului vieţii de sus în jos trece o viţă de vie, mod de exprimare detaliat a motivului elenistic.

https://biblioteca-digitala.ro

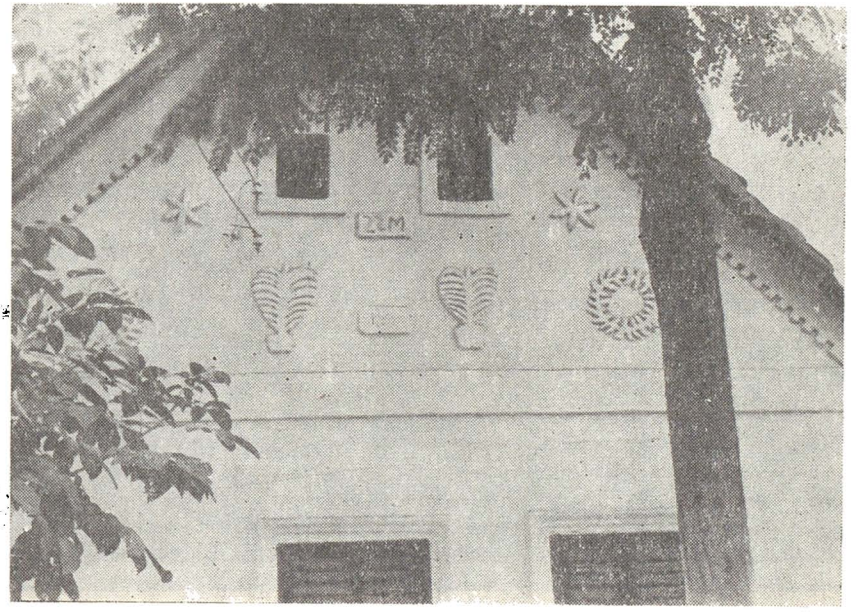


Fig. 6

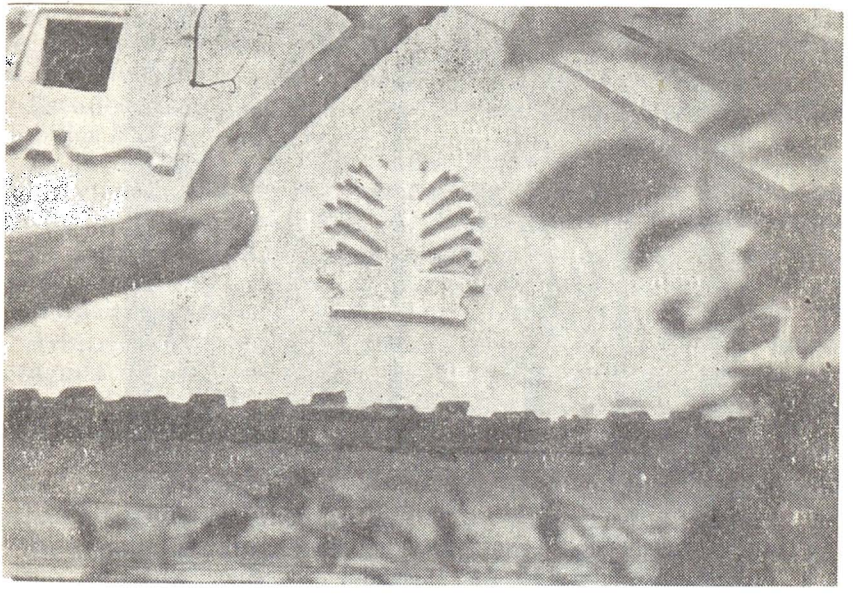


Fig. 7

https://biblioteca-digitala.ro

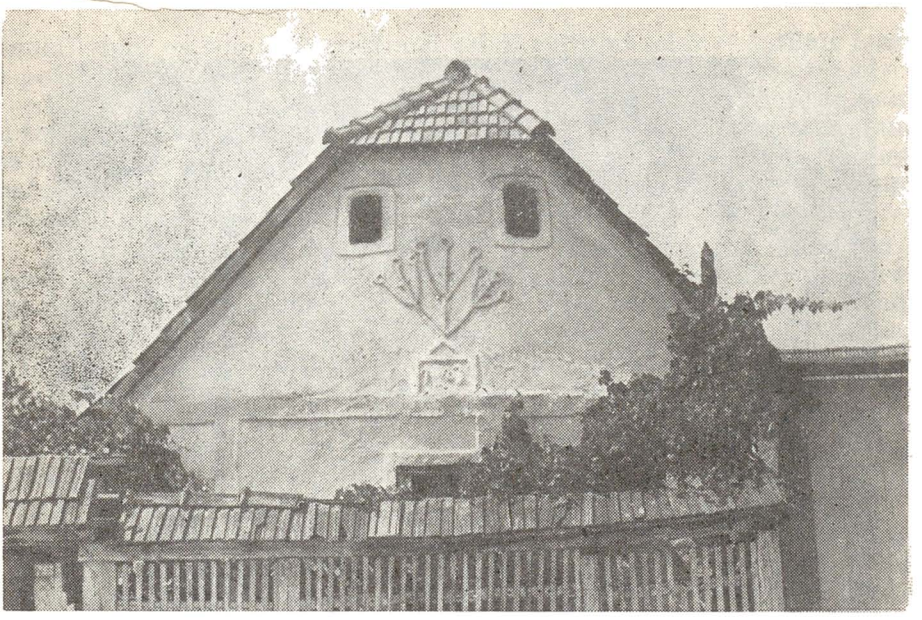


Fig. 8

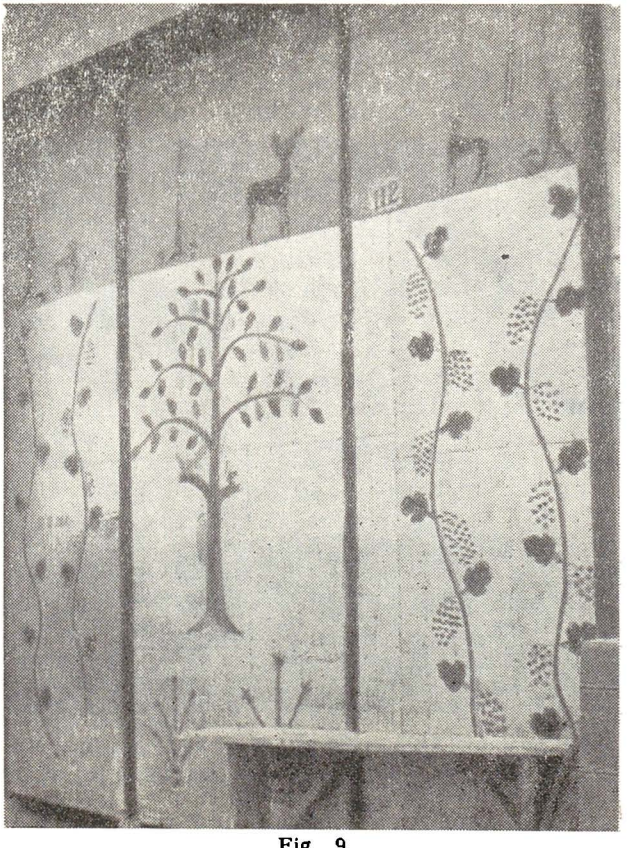


Fig. 9

https://biblioteca-digitala.ro

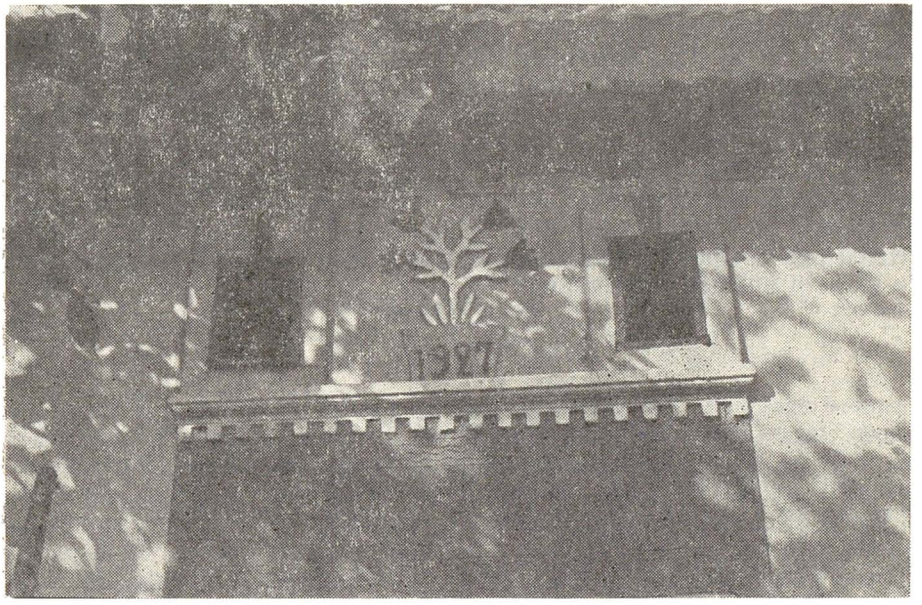


Fig. 10

Valul baroc pătruns pe teritoriul ţării noastre, în anii 1920, a lăsat amprenta şi în configurarea motivului pomului vieţii. Astfel desenul apare încărcat : o glastră cu flori mari colorate puse pe masă cu faţă de masă etc. (fig. 10).

Este demnă de menţionat apariţia bradului pe lăzile de zestre, piesă de mobilier legată de nuntă.

După cum se vede din materialul ilustrativ prezentat, motivul pomului vieţii are o vitalitate ieşită din comun, este motivul preferat al creatorilor populari care duc mai departe tradiţia străvechilor imagini.

Ca o rămăşiţă a tipului pomului vieţii mediteranean trebuie menţionat motivul fitomorf al „viţei de vie", dispus fie pe fronton, fie pe pereţii casei, întărit prin culori : verde pentru frunză şi roşu pentru struguri.

Arhitectura şi arta populară din această zonă a ţării se încadrează, fără tăgadă, în unitatea etnică şi naţională a poporului român din toate provinciile istorice româneşti, pe de o parte, iar pe de altă parte, ea a contribuit din plin la menţinerea ideii de unitate, de continuitate românească, transmiţîndu-se aici din generaţie în generaţie, nealterată prin veacuri, pînă în contemporaneitate, purtînd în ea însemnele nobile ale aceleiaşi estetici româneşti.

În încheiere dorim să menţionăm că devine din ce în ce mai acută necesitatea integrării tot mai complexe a valorilor artei populare, a culturii româneşti în genere în circuitul universal, fapt perfect justificat prin originalitatea şi bogăţia manifestărilor etnicităţii noastre.

https://biblioteca-digitala.ro

Această integrare în circuitul valorilor universale trebuie să se facă nu numai prin popularizarea monumentelor de artă bisericească din nordul Moldovei, ci şi printr-o serie de studii şi materiale care să releve fenomenele de artă populară românească şi din alte zone ale ţării, cum ar fi cele de la graniţa de vest, în speţă Bihorul, cu inestimabila sa bogăţie artistică.

Arhitectura şi arta decorativă din această zonă, de o valoare artistică excepţională, aparţinînd în mod egal culturii materiale cît şi spiritualităţii româneşti, constituie una dintre coordonatele majore nu numai ale creaţiei noastre populare, ci ale artei româneşti în genere, părţi integrante ale artei şi culturii universale.

https://biblioteca-digitala.ro

OBICEIURI LA CONSTRUCȚII ÎN SUBCARPAȚII DE CURBURĂ

MONICA BUDIȘ

Poporul român a păstrat prin viu grai obiceiuri de mare vechime. Într-un studiu publicat în 1943, M. Eliade arată că : „Universul mental al lumilor arhaice a ajuns pînă în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credințele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri care, oricîte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Toate documentele acestea folclorice au rămas deasupra curgerii timpului, au plutit pînă în zilele noastre fără să poată fi abolite de revoluțiile mentale, care au modificat radical viziunea omului în ultimele 2000 de ani. Fiecare din ele sînt într-un anumit sens « fosile vii » și uneori ne este de ajuns o singură « fosilă vie » pentru a reconstitui întregul univers din care a supraviețuit [1]".

Structura și funcționalitatea variată și complexă a obiceiurilor sînt în strînsă corelație cu situația sau împrejurarea în care ele se manifestă.

Obiectul prezentului studiu îl constituie considerații teoretice și fenomenologice referitoare la unele dintre superstițiile, practicile și obiceiurile [2] ocazionate de ridicarea construcțiilor principale și anexe din sate situate în Subcarpații de Curbură. M-am oprit la obiceiurile de la construcții, dată fiind importanța lor. Unele lucrări apărute anterior se referă la momente izolate ale problemei : fie la alegerea locului de casă, fie la balada sacrificiului și eventual la originea, frecvența și aria de circulație a acestei balade — cele mai multe —, fie la problema intrării în casă nouă etc. Este surprinzătoare și inexplicabilă disproporția între acei ce și-au îndreptat atenția asupra motivului jertfei și respectiv asupra producțiilor literare născute pe baza acestui motiv și cei ce au cercetat celelalte rituri de construcție. Prin urmare multe dintre materialele apărute anterior, deși prin aceasta nu doresc să le diminuez însemnătatea, nu tratează obiceiurile de la construcții ca pe un ciclu. Un articol cu sferă mai largă de cuprindere, care semnalează aproape toate practicile rituale

---

[1] M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, Editura Publicom, 1943, p. 19—20.

[2] Pentru definiție și deosebirea dintre ele, vezi și : E. Bernea, *Introducere teoretică la studiul obiceiurilor*, în „Revista de etnografie și folclor, XIII (1968), nr. 5, p. 379—388. Autorul le numește : obișnuință, datină, obicei.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 183—196, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

din acest domeniu, este acela al lui Petre Ştefănucă [3]. Nici el nu le analizează însă ca pe un ciclu.

Lucrările cercetătorului clujean Ion Taloş [4] reprezintă o sinteză şi în acelaşi timp un punct de vedere nou în problema investigării obiceiurilor de construcţie.

Consider că prezentul material nu se suprapune deloc cu studiile lui I. Taloş, deşi sfera de preocupări este apropiată. Argumentele aduse în sprijinul acestei afirmaţii sînt de natură :

1. tematică,
2. metodologică şi de
3. arie de referinţă.

1. Din punct de vedere tematic, lucrările lui I. Taloş prezintă un bogat material comparativ : bibliografic (s-ar putea spune exhaustiv pentru spaţiul european) şi de teren, fericit îmbinate. Sînt analizate aspecte legate de următoarele momente ale construcţiilor :

a) „magia alegerii materialelor şi a terenului propice pentru construcţie" ;

b) „magia aşezării fundamentului unui edificiu" ;

c) „magia terminării construcţiei şi a mutării în casă nouă".

Toate aceste categorii sînt studiate din punctul de vedere al originii, ariei de răspîndire pe plan naţional (1968) şi european (1973), al funcţionalităţii şi semnificaţiei obiceiurilor respective, comparativ cu redarea materialului propriu-zis de teren, cules din peste 300 de sate. I. Taloş consideră că obiceiurile de construcţie se clasifică în cîteva grupuri distincte.

Accentul cade, însă, pe motivul jertfei, toate celelalte substitute ce se pun în temelie fiind privite prin prisma acestuia. În lucrarea de faţă mă voi referi în mai mică măsură la acest moment, evidenţiind în mod prioritar aspectele neanalizate foarte amănunţit de către autorul în discuţie : practicile şi obiceiurile ocazionate de ridicarea căpriorilor, corelarea lor cu cele uzitate la temelie, credinţele legate de puterile benefice şi malefice, precum şi relaţia : obicei — forme de viaţă socială.

2. Din punct de vedere metodologic, studiile lui Ion Taloş reprezintă o sinteză, pe cînd cel de faţă o analiză.

3. Cît priveşte aria de referinţă, la Ion Taloş ea se concretizează în cele peste 300 de sate, repartizate pe întreaga ţară, comparativ cu fenomenele similare din arealul european. Zona analizată în paginile ce urmează — Subcarpaţii de la Curbură, respectiv partea montană şi submontană a judeţelor : Prahova, Buzău, Vrancea — este mai slab reprezentată în opera lui Ion Taloş.

Ineditul prezentelor pagini constă în încercarea de a demonstra faptul că, deşi pentru fiecare fază a construcţiei practicile şi obiceiurile sînt distincte, îndeplinind funcţia căreia îi sînt destinate, ele formează un ciclu şi se încadrează într-un sistem. Voi încerca, fără pretenţia unei

---

[3] Petre Ştefănucă, *Obiceiuri şi credinţe de la Nicşani în legătură cu locuinţa*, în : „Sociologie românească", III (1938), nr. 7—9, p. 366—368.

[4] Ion Taloş, *Riturile construcţiilor la români*, în : „Folclor literar", II (1968), p. 261—262 ; *idem, Meşterul Manole. Contribuţii la studiul unei teme de folclor european* (capitolul *Credinţe, practici magice şi obiceiuri la construcţie*), Bucureşti, Editura Minerva, 1973.

https://biblioteca-digitala.ro

redări cu caracter exhaustiv, în măsura materialului de care dispun, să fac unele interpretări socioetnologice asupra acestei probleme.

Voi trata și sintetiza obiceiurile la construcții în două grupe tematice :

I. ciclul propriu-zis al obiceiurilor de construcție ;

II. credințe și obiceiuri legate de casă (dar care nu fac parte dintr-un ciclu.

Pentru întregirea materialului voi folosi și elemente comparative din alte părți ale țării, deși baza studiului o constituie informațiile culese din sate așezate în arealul Subcarpaților de Curbură. M-am orientat asupra lor tocmai datorită faptului că, fiind așezate în zona colinară, procesul de conservare a fenomenului etnografic este mai mare decît în regiunile unde contactele mai diverse, căile de comunicație mai accesibile au dus pe alocuri la alterarea sau la mixarea anumitor obiceiuri. Dar chiar în zona la care mă refer, unele rituri au supraviețuit în forma lor arhaică, practicîndu-se pînă aproape de timpurile noastre, în vreme ce pentru demonstrarea existenței și frecvenței altora a trebuit să cobor foarte mult cu reconstituirea. Cert este că, oricum, în majoritatea cazurilor li s-a pierdut semnificația inițială. Rareori, omul din mediul rural ne dă o explicație, fie ea și ideativă, pentru practicarea unuia sau altuia dintre obiceiuri, pentru o credință sau alta. De cele mai multe ori trebuie să ne mulțumim cu răspunsuri evazive de tipul : „așa este obiceiul", „așa este regula", „așa am apucat", „așa am pomenit de la bătrîni", „eu nu știu de ce", „nu pot spune de ce" etc. Și este explicabil dacă luăm în considerație străvechea origine precreștină, în marea majoritate a cazurilor indo-europeană. Creștinismul a preluat sau s-a suprapus, în mare parte, acestui fond arhaic.

Analiza și interpretarea riturilor de construcție trebuie făcută :

A. în strînsă conexiune cu structura formelor de viață socială ;

B. în indisolubilă corelație cu riturile de trecere, legate în special de ciclul vieții (naștere, botez, pubertate, căsătorie, moarte), cu riturile de tip agrar, de fecunditate etc.

A. Caracterul social al datinelor și obiceiurilor întîlnite la construcții, la fel ca și al altor obiceiuri, se explică, printre altele, prin faptul că ele erau practicate nu de un singur individ, ci de întreaga colectivitate sătească. Mai ales în trecut, în mentalitatea satului arhaic românesc, ele căpătau forma unui ceremonial care, deși era executat de indivizi în parte, avea un puternic caracter colectiv. Caracterul social al riturilor de construcție era reflectat și în faptul că în multe din satele tradiționale, la ridicarea diverselor edificii se practica claca, formă de întrajutorare în cadrul căreia fiecare își avea partea sa de contribuție bine determinată.

Obiceiul simbolizează pe plan mental secvențe din viața comunității rurale respective, constituind în ultimă instanță norme și tabu-uri ale derulării cotidianului.

Satul, privit ca unitate de bază a vieții rurale românești tradiționale și exprimat social prin obștea sătească [5], oferea cadrul propice practicării obiceiurilor. Gospodăria cu elementul ei — sine qua non —

---

[5] H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I—III, București, Editura Academiei R.P.R., 1958—1965 ; Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei R.S. România, 1970.

https://biblioteca-digitala.ro

locuinţa „reprezintă locul unde se desfăşoară viaţa grupului familial" [6], nucleul polarizator pentru cele mai diverse obiceiuri.

B. Deşi, aşa cum am arătat mai sus, există puţin referiri la riturile de construcţie, în ansamblu, se pot desprinde totuşi o serie de definiţii şi interpretări. Ele au fost privite ca o „cunoştinţă teoretică a unui mit cosmogonic şi a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are suflet sau dacă nu este însufleţit" [7], ca făcînd parte din „ciclul muncii" [8] ori ca fiind, în parte, „rituri de trecere" [9], deoarece, aşa cum argumentează Arnold van Gennep, „uşa constituie graniţa dintre lumea din afară şi cea din interiorul locuinţei (domestică), în cazul unei locuinţe obişnuite, dintre lumea profană şi cea sacră în cazul unui templu... şi a traversa pragul însemna a te uni cu o lume nouă" [10], deci o trecere. Mircea Eliade consideră casa sau templul ca fiind „centrul lumii" [11], ca o „imago mundi" ori „axis mundi", „icoană redusă a lumii" [12]. El vede chiar o omologare între corpul uman, casă, cosmos, casa fiind aceea care face legătura între cer, pămînt şi iad [13].

Interpretînd cu anumite rezerve afirmaţiile lui Mircea Eliade, trebuie reţinut rolul de nucleu polarizator pe care casa şi respectiv gospodăria îl are în desfăşurarea obiceiurilor, în general, ale celor de construcţie, în special.

Personal, consider ciclul propriu-zis al obiceiurilor de construcţie ca făcînd parte din ciclul muncii, dar în strînsă corelaţie cu riturile de trecere, vegetaţionale etc., neputînd fi înţelese unele în afara altora.

I. Ciclul propriu-zis al obiceiurilor de construcţie începea odată cu alegerea locului de casă şi fie se termina în acelaşi timp cu finisarea edificiului, fie avea o durată egală cu aceea a construcţiei, încadrîndu-se astfel într-un sistem.

În unele zone ale ţării, alegerea locului de casă se făcea cu un ceremonial aparte, în care intrau procedee de magie zoologică şi de magie a simbolismului obiectelor. În Vrancea, de exemplu, pe locul viitoarei construcţii se punea seara un vas cu apă; dacă peste noapte apa scădea, însemna că locul era „rău" şi vasul trebuia mutat pînă ce conţinutul lui rămînea intact. Altă tehnică de verificare a locurilor „bune" era aceea cu ajutorul furnicilor; dacă peste noapte se adunau furnici în perimetrul preconizat pentru o construcţie însemna că locul respectiv întruneşte calităţile necesare [14]. În alte microzone din Subcarpaţii de Curbură, se con-

---

[6] Ştefania Golopenţia, *Plan pentru cercetarea credinţelor şi riturilor domestice*, în *Îndrumări pentru întocmirea monografiilor sociologice*, Bucureşti, 1940, p. 251—260.

[7] Mircea Eliade, *Comentarii...*, p. 22; aceeaşi idee în: M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, Payot, 1970, p. 178—179.

[8] E. Bernea, *op. cit.*, p. 386—387.

[9] Arnold van Gennep, *The Rites of Passages*, London, 1965, p. 15—25; I. Taloş, *op. cit.*, p. 21.

[10] Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 20.

[11] M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, Paris, Gallimard, 1939; *idem*, *Comentarii...*, 1943; *idem*, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1957; *idem*, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 etc.

[12] M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, Roma, 1957; *idem*, *Briser le toit de la maison. Symbolisme architectonique, physiologique subtile*, Jerusalem, 1967.

[13] M. Eliade, *Comentarii...*, p. 119.

[14] A.I.E.F., Er, XV A, 1 256, Nereju-Vrancea, inf. Pavel Terţiu, n. 1900.

https://biblioteca-digitala.ro

stată, cel puțin pentru contemporaneitate, absența fenomenului, la alegerea locului de casă ținîndu-se seama de structura geomorfologică a solului (să nu fie un loc pietros, mlăștinos etc.). Nu este însă exclus ca într-un trecut mai îndepărtat sau mai apropiat, oamenii să fi acordat o importanță magică mai mare pentru alegerea locului de casă. De asemenea, începerea

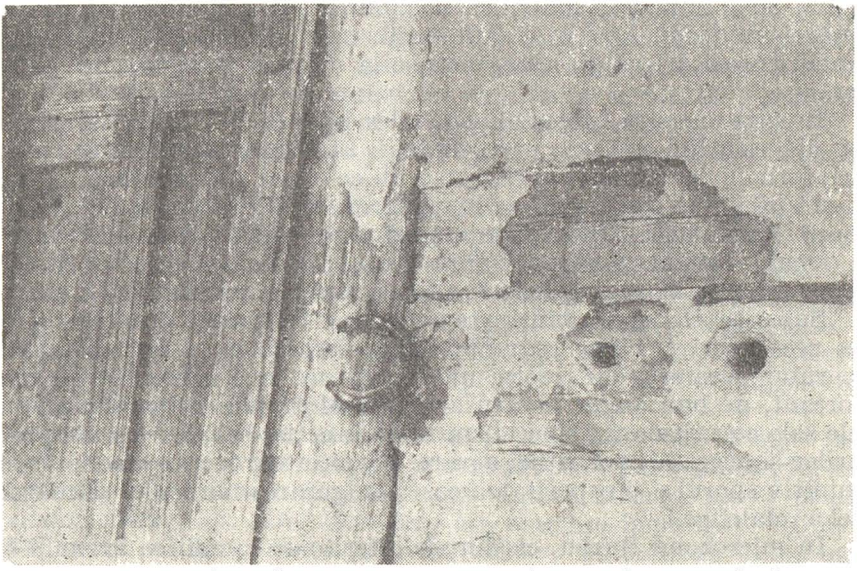


Fig. 1. Potcoavă fixată pe peretele unei mori din Luncile, com. Lopătari, Buzău (în mentalitatea populară, aducătoare de noroc și belșug).

propriu-zisă a construcțiilor a constituit pentru marea majoritate a popoarelor lumii o deosebit de importantă problemă, fapt pentru care cei mai mulți români [15] ori străini [16], interesați în elucidarea obiceiurilor la

[15] Pentru economie de spațiu, nu voi cita toată biliografia consultată, deoarece ea se suprapune în parte cu aceea publicată de Ion Taloș, *Balada meșterului Manole și variantele ei transilvănene*, în: „Revista de folclor", t. VII (1962), nr. 1—2, p. 22—57; *idem*, *Bausagen in Rumänien*, în „Fabula", 10 (1969), p. 196—211; *idem*, *Riturile...*, op. cit.; *idem*, *Meșterul Manole...*, op. cit.

Voi adăuga totuși cîteva lucrări: Djuvara, *Superstiții la români și alte popoare*, București, 1884; B. P. Hasdeu, *Chestionar pentru adunarea datelor privitoare la limba română*, București, 1883—1884; chestionarul *Casa*, lansat în 1926 de Muzeul limbii române și condus de Sextil Pușcariu; chestionarul *Obiceiuri și credințe în legătură cu casa*, lansat în 1932 de către Muzeul etnografic al Transilvaniei și redactat de către R. Vuia; chestionarul lansat, în 1936, de către Arhiva de folclor din Cluj și redactat de Ion Mușlea; în sfîrșit, chestionarul *Obiceiuri de construcție*, redactat în formă finală de către Comitetul de coordonare al Atlasului etnografic al României.

[16] Pentru riturile de construcții vezi Ion Taloș, 1962, 1968, 1969, 1973 și Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona, 1941; I. D. Burdick, *Foundation Ceremonies and Some Kindred Rituals*, New York, 1901; James G. Frazer, *The Golden Bough*, London, Mac Millan, 1956, partea a II-a; George Gomme, *Some Traditions and Superstitions with Buildings*, în: „Antiquary", III, 11; René Maunier, *Le culte domestique en Kabylie*, în Annali R. Istituto Superiore Orientale di Napoli, 15, vol. IX (1937), fasc. II, III, IV, p. 177—216; Skok, *Iz balkanske comparativne literature, rumunske paralele Sidenju Skadra*, Skoplje, 1929 etc.

Revue des traditions populaires, Paris — a oferit spații largi pentru publicarea unor materiale legate de obiceiurile la construcții.

https://biblioteca-digitala.ro

construcţii, s-au oprit în special asupra acestui aspect. Motivul sacrificiului uman a fost atestat pentru arealul european la popoarele nordice şi la cele baltice, la ruşi şi ucraineni, la germani şi francezi, la popoarele din Peninsula Balcanică şi la cele din Peninsula Iberică. Într-o fază de degradare, sacrificiul uman a fost înlocuit prin diverse alte substitute, începînd cu înhumarea simbolică în zidurile construcţiilor ce se ridicau a umbrei unui om, apoi a capului unor animale sau păsări ca : berbeci ori miei, cocoşi ori găini, ajungîndu-se la diferite produse minerale sau vegetale.

În ţara noastră, obiceiul, mai ales în faza de involuţie, era foarte răspîndit, existînd aproape pretutindeni. El a îmbinat, ca multe alte obiceiuri, forme laice cu forme religioase. În cele mai multe cazuri se puneau bani şi apă sfinţită. Uneori, se mai îngropau în temelia casei : boabe de porumb (Căciulaţi — Ilfov, zona nord-argeşeană), pîine sau boabe de grîu (Ocna Sibiului, zona nord-argeşeană), cap de cocoş, de berbec (zona Porţilor de Fier, Clisura Dunării), păr de vită (Ocna Sibiului) etc.

Substitutele ce se pun în temelie sînt în strînsă corelaţie cu categoria recoltelor specifice regiunii, avînd funcţia de asigurare simbolică a sporului acestora, iar acolo unde creşterea animalelor ocupa un loc important, de bun augur pentru animale. Motivul sacrificiului cu substitutele sale constituia un sincretism între funcţia de mărire a durabilităţii zidurilor şi aceea a unor rituri agrare, propiţiatoare, prin care se urmăreau prezumtiv sporul şi prosperitatea casei, asigurarea norocului şi înlăturarea forţelor malefice.

În microzona Buzău, credinţele referitoare la zidirea vreunui obiect în temelia casei sînt mai slab reprezentate, cu excepţia localităţilor Tega (com. Pănătău) şi Mărunţişu (comuna Pătîrlagele), unde în fundament se îngropau bani, seminţe de dovleac, de porumb, apă sfinţită [17].

În microzona Vrancea, practicile de zidire în temelia casei a diverse substitute ale sacrificiului (cel mai adesea apă sfinţită şi bani) sînt mai frecvente ; în Păuneşti, de exemplu, în afară de apă sfinţită şi bani se punea untdelemn sfinţit. Toate aceste relicte duc la concluzia că în timpuri mai îndepărtate obiceiul a existat şi în alte părţi, în care în prezent a dispărut. La ridicarea pereţilor, nu existau anumite credinţe. Totuşi, după unele relatări de teren, cînd era vorba de edificarea unei construcţii mai mari sau a unei biserici, „în perete făcea un farmec, căuta un om care-l chema Stan sau Oprea (ca să stea să oprească zidăria, să nu se surpe), îi lua măsura, fără ca el să ştie, că omul ăla peste puţin murea. S-auzea că ţipa în zid. Dacă nu găsea un om sau femeie cu numele ăsta nu zidea" [18]. Informaţia este cu atît mai interesantă, cu cît ea este atestată şi în literatura de specialitate [19]. Referiri similare există şi pentru balada sîrbească [20]. Cînd se ajungea cu construcţia la ridicarea căpriorilor, obiceiurile erau mai numeroase în zona cercetată. Se făceau, astfel, două cruci mici de lemn, înconjurate cu

[17] Informaţie : Maria Dumitrescu, n. 1900, Mărunţişu, com. Pănătău, Buzău.

[18] Inf. : Cristea D. Labă, n. 1893, Lopătari, Buzău.

[19] I. Taloş (1968, p. 249, nota 273, citînd şi Răspunsurile la Chestionarul Hasdeu); T. Pamfile, *Mitologie românească*, Bucureşti, 1906, p. 222.

[20] Ov. Papadima, *Neagoe Basarab, Meşterul Manole şi vînzătorii de umbre*, în „Revista de folclor", t. VII (1962) nr. 3—4, p. 70 : „La începutul baladei sîrbeşti a cetăţii Skadar, există episodul căutării copiilor Stoian şi Stoiana pentru a fi ziditi".

https://biblioteca-digitala.ro

cîte o rămurică de busuioc, un buchet de flori, semințe de tot felul (grîu, porumb), o sticlă de țuică, două „ștergare" (băsmăluțe, batiste, prosoape, șervete), care se puneau sus, în vîrful casei. „Altădată, șervetul îl lua cel care a dat întîi cu toporul" sau așa zisul „maistor". „Acum pune cîte unul pentru fiecare meșter" [21]. În unele localități (Buda), trebuia să se respecte condiția ca numărul „ștergarelor" să fie par, chiar dacă al meșterilor era impar. Toate acestea se făceau (și uneori se mai fac) „pentru a fi casa îndestulată cu de toate", „pentru a avea bucurie, noroc la casă", „pentru a fi în casa respectivă numai veselie, flori și verdeață", „pentru a rezista cît mai bine", deci pentru prosperitatea și durabilitatea ei; în principiu, pentru aceleași scopuri pentru care o parte din aceste elemente se amplasau și în temelie.

Similitudinea dintre obiceiurile practicate la începerea și la terminarea unei case consta și în faptul că în ambele faze de construcție aceste elemente se așezau, inițial, în partea dinspre răsărit, prima piatră de fundament fiind pusă tot înspre est. Faptul trebuie interpretat ca o reminiscență a cultului soarelui. Cu mici excepții, obiceiurile ocazionate de ridicarea căpriorilor erau aproape generalizate pe țară. Atît la obiceiurile uzitate la temelie, cît și la cele de la căpriori, este foarte transparentă funcția propițiatoare și cea apotropaică.

Terminarea casei era serbată prin așa-zisul „aldămaș" sau „adălmaș"[22], care consta într-o masă pe care proprietarul o dădea (după ce se înțelegea cu meșterii sau chiar înaintea mutării în casă nouă) prietenilor, rudelor, meșterilor. „Da' făcea care era mai gros la pungă" [23]. Uneori erau aduși chiar lăutari, toată această veselie simbolizînd asigurarea preventivă a bunului augur.

În unele sate arhaice românești, o deosebită importanță prezenta sfințirea, nu numai a locului de casă, cît mai ales a construcției finite, care se făcea atît cînd era vorba de case, cît și de fîntîni, de cruci și troițe, de poduri și podețe, de grajduri. Sfeștania consta în aducerea preotului, care făcea o slujbă la locul respectiv. Deși pare un rit, istoricește vorbind, mai nou, cred că el are la bază credințe mult mai vechi, ce făceau parte din ciclul riturilor menite să răscumpere locurile de la forțele pămîntului și să îmbuneze aceste puteri. Că obiceiul se afla în strînsă corelație cu viața cotidiană (am făcut această afirmație mai la început) o dovedește și credința (Luncile — Lopătari) că, „dacă în casă nouă intra un bărbat, animalele gestante vor naște parte bărbătească, iar dacă îți intra o femeie, animalele respective vor avea parte femeiască [24]", obiceiul fiind în mod evident legat de una din ocupațiile principale ale locuitorilor din zona în discuție — creșterea animalelor.

În afara ciclului propriu-zis al riturilor de construcție existau alte credințe și obiceiuri cu caracter permanent și pe care le-am grupat în capitolul :

---

[21] Inf. : Alexandrina D. Petcu, n. 1924, com. Chiliile, Buzău.

[22] A nu se confunda acest adălmaș cu cel făcut cu ocazia vînzărilor-cumpărărilor, deși între ele există o oarecare asemănare ; și într-un caz și în celălalt era ocazionat de o înțelegere.

[23] Inf. : Radu Untea, n. 1900, Bisoca, Buzău.

[24] Inf. : Neacșa Oancea, n. 1901, Lopătari, Buzău.
Inf. : Perțea D., n. 1910, Luncile, com. Lopătari, Buzău.
Inf. : Perțea V., n. 1908, Luncile, com. Lopătari, Buzău.

https://biblioteca-digitala.ro

II. Credinţe şi obiceiuri legate de casă cu subcapitolele :

a. puteri benefice şi malefice ale casei ;

b. interdicţii şi predicţii privitoare la sporul şi prosperitatea casei ;

c. obiceiuri practicate în gospodărie cu ocazia diferitelor sărbători de peste an.

II.a. Printre credinţele referitoare la puterile protectoare cele mai generale şi mai bine reprezentate erau cele legate de prezenţa şarpelui casei. Avînd similitudini cu credinţele altor popoare în existenţa unor protectori ai locuinţelor [25], se presupunea că fiecare casă avea un şarpe, care sălăşuia sub talpa acesteia şi care nu făcea nici un rău, că nu era bine să-l omori, deoarece ar fi murit cineva din casă sau, chiar mai rău, ar fi putut rămîne casa pustie. Pe seama lui circulă încă unele legende : „dacă se întîmplă de-l omori, rămîne casa pustie ; au murit toţi, nu numa' ăl de l-a omorît" [26], „stă în zidul casei şi paţi ceva dacă-l omori" [27], „e pagubă, îţi moare vită, ţi se-mbolnăveşte copilul" [28], „aveam acolo la ţarnă, îl auzeam noaptea ca o cloşcă" [29], „mi-a spus cineva c-a turnat apă clocotită pă doi şărpi încolăciţi şi-a rămas casa pustie" [30].

Referitor la culoarea şarpelui protector, părerile populare sînt împărţite : cei mai mulţi îl consideră alb-cenuşiu, alb-gălbui, dar şi roşcat. Mînca lapte, creîndu-se, conform mentalităţii populare, o adevărată prietenie între el şi copii (mîncau din aceeaşi strachină). În aproape toate regiunile ţării se credea în puterea protectoare a şarpelui casei. De fapt, credinţa avea o străveche origine indo-europeană.

Într-o lucrare apărută în 1941 [31], şarpele este considerat ca divinitate chtoniană, ce face parte, într-un fel sau altul, din toate religiile şi din toate timpurile.

În religiile indice, se credea că şarpele este susţinătorul lumii. Mircea Eliade comentează pe larg această credinţă. „Creaţia — spunea el — a început într-un centru. Şarpele teluric odihneşte încolăcit sub pămînt, însă capul lui se află exact în centrul pămîntului. Construcţia oricărei case implică străpungerea capului marelui şarpe, aşadar presupune crearea rituală a centrului. Evident, spaţiul în care are loc acest « centru » nu este spaţiul nostru profan, fiindcă altminteri ar fi cu neputinţă multiplicarea « centrelor ». Toate construcţiile îşi au « centrul » într-un spaţiu mitic. Şarpele simbolizează haosul, amorful, nemanifestatul [32]". După Mircea Eliade, puterea deosebită a şarpelui se manifestă şi în legătură cu calamităţile naturale : prin fixarea capului lui se evitau cutremurele de pămînt, care altfel ar fi fost provocate de mişcările capului şarpelui sub-

---

[25] Venetia Newal, *An Egg at Easter. A Folklore Study*, London, Rotledge Kegan Paul, 1971, în care conchide că nemţii îl au pe „Kobold", danezii — pe „nis", englezii — pe „brownie", francezii — pe „follet", spaniolii — pe „para", napolitanii — pe „monaciello", ruşii — pe „domovoi", nemaivorbind de „larii" şi „pegaţii" în care credeau romanii. Pentru toate popoarele exista obligaţia de a-i trata bine pe zeii domestici.

[26] Informaţie : Cristea D. Labă, Lopătari, Buzău.

[27] Inf. : Dumitru N. Andrei, n. 1908, Luncile, com. Lopătari, Buzău.

[28] Inf. : Maria Dumitrescu, Mărunţişu, com. Pătîrlagele, Buzău.

[29] Inf. : Dobra Drăgan, n. 1893, Lopătari, Buzău.

[30] Inf. : Constantin Ionescu, n. 1897, Plaiul Nucului, com. Brăeşti, Buzău.

[31] Alex. Nour, *Credinţe, rituri şi superstiţii geto-dace* (capitolul *Cultul animalelor)*, Bucureşti, 1941.

[32] M. Eliade, *Comentarii...*, p. 73—75.

https://biblioteca-digitala.ro

teran. Că se poate vorbi de un cult al șarpelui la popoarele antice o dovedesc foarte multe aspecte de cultură străveche :

— dacii își aleseseră ca stindard de luptă un balaur, care mișcîndu-se în bătaia vîntului scotea niște sunete asurzitoare ;

— săpăturile arheologice au scos la iveală numeroase relicve : brățări, inele, fibule, avînd ca ornamente un cap de șarpe, un șarpe încolăcit, ceea ce duce la concluzia că în cultura geto-dacică, șarpele era venerat ca „genius loci".

În această privință, se pot stabili similitudini impresionante între cultura populară geto-daco-română și aceea a popoarelor nordice (norvegian, finlandez, suedez, lituanian ; celții, în special druizii, creșteau chiar șerpi pe lîngă temple). La fel de bine se corela fenomenul românesc de credință în puterea protectoare a șarpelui cu cel oferit de cultura străveche greco-romană. Motivul șarpelui care bea lapte din același vas cu copilul apare și la populații din Europa centrală și de est, în America și India (la englezi, francezi, spanioli, germani, maghiari, cehi, ruși, indieni, americani)[33].

Simbolistica bogată a șarpelui a determinat apariția unei balade intitulată „Șarpele", „Cîntecul șarpelui", mai rar „Mistricean", „Porumbeț" etc. Pe baza acestui subiect, apar în întreaga țară o serie de variante. Se constată, cu toată varietatea lor, o structură foarte unitară. Asupra baladei, s-a conchis, în mod prezumtiv, „că balada Șarpele a funcționat cîndva ca text ritual, în cadrul unei ceremonii complexe la naștere" [34].

Exemple din care să reiasă că șarpele era venerat de către antici sau de către comunități rurale contemporane, desigur că ar mai putea fi date, dar ne oprim aici.

În afara șarpelui, în zona Subcarpaților de Curbură, au mai fost considerate puteri protectoare :

a.1. păsările, în general, rîndunelele și berzele, în special, care-și făceau cuib la casa respectivă ;

a.2. ceasul casei ;

a.3. alte obiecte.

a.1. Se credea că cel care ar fi stricat cuibul păsărilor ar fi avut de înfruntat mari nenorociri [35], acestea rămase fără cuib ți-ar fi putut da foc la casă ori ți s-ar fi putut usca mîinile. Mi se par elocvente, plastice și pline de gingășie informații de genul : „Cuibul păsărilor, în special al rîndunelelor, e păcat să-l strici, că ele au depus muncă multă. Numai cîte cioculețe de material au dus ele. Și apoi rîndunelele nu vin la orice casă, ci numai unde simt ele că sînt oameni buni" [36] ori „te gîndești omenește și la noi — dacă vine cineva să ne dărîme noaptea casa nu e bine" [37].

---

[33] Sabina Ispas, *Considerații asupra baladei „Șarpele" în folclorul românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 22 (1977), nr. 2, p. 177—186, citînd la nota 2 : Anti Arne și Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A. Classification and Bibliography*, Helsinki, 1961.

[34] Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 185.

[35] Inf. : Cristea D. Labă, „Rîndunelele unde fac cuib e a bine, nu a pustiire. Nu-i bine ; e păcat tare să strici cuibul rîndunelelor ; nici la un fel de pasăre te condamnă legea și prestigiul tău de om".

Relatări asemănătoare ne-au făcut mulți informatori din toate satele Subcarpaților de Curbură.

[36] Inf. : Maria Dumitrescu, Mărunțișu, Buzău.

[37] Inf. : Mihai Căpraru, n. 1906, Sîngeru, Prahova.

https://biblioteca-digitala.ro

Barza era, de asemenea, foarte venerată în mentalitatea arhaică românească; cuibul ei nu era stricat niciodată, considerîndu-se că erau norocoase casele pe care această pasăre, originară din ţările calde, îşi construia reşedinţa de vară. În unele dintre satele cercetate, se corelau aceste credinţe cu cele de etnoiatrie, presupunîndu-se că este tămăduitoare supa din carne de barză. „Eram cu vitele — ne povesteşte un informator — şi am văzut cum un băiat s-a culcat şi i-a intrat un şarpe de cîmp pe gît. El a visat că bea apă. Părinţii lui au văzut că e bolnav; cînd mînca acru, i se făcea rău; cînd bea lapte, se liniştea. I-au făcut fel de fel de medicamente şi n-au putut rezolva nimic. Au pus un ceaon cu lapte fiert şi l-au legat pe băiat cu picioarele în sus, cu gura în jos; ieşea şarpele pînă aproape de gură, se retrăgea înapoi. Au auzit că e bună carnea de barză. Un vînător a împuşcat o barză; i-au făcut supă şi i-au dat băiatului de a mîncat şi a dat băiatul şarpele afară. Aici în sat s-a-ntîmplat; acum băiatul e mare" [38].

Nu numai animalele şi păsările, dar şi unele obiecte erau considerate protectoare ale casei.

a.2. Funcţie protectiv-apotropaică îndeplinea ceasul casei, confundat uneori cu şarpele, alteori distinct de acesta. „Cînd casa are ceas, merg toate bine, la casele care n-au ceas, merg toate rău" [39].

a.3. În multe zone ale ţării, mai rar în aceea a Subcarpaţilor de Curbură, se credea că o influenţă binefăcătoare o avea păstrarea aşa-zisei „măsuri a mortului". Se lua cu o aţă măsura mortului, iniţial a bărbaţilor maturi, apoi a femeilor şi uneori chiar a copiilor. Ea era păstrată undeva, în grinda casei sau a altei construcţii (de exemplu a grajdului, deasupra uşii sau, dimpotrivă, în pragul ei, „în cheutoarea casei" ori „într-o crăpătură"). Se presupunea, în felul acesta, că mortul „nu lua norocul casei cu el" (zona nord-argeşeană, a Porţilor de Fier şi a Clisurii). În unele părţi, această superstiţie a avut o extensie mai mare, ajungîndu-se să se creadă că, dacă era cineva bolnav, se însănătoşea numai dacă, punînd acest fir de aţă într-un pahar, bea apa respectivă. În cazuri extreme se duceau cu această aţă la vrăjitoare, care descînta pentru însănătoşire (zona Porţilor de Fier). În satul Coramnic (Orşova) se punea un porumb sub mîna mortului, după care ştiuletele era păstrat sub grindă pînă la vremea semănatului, în credinţa că în felul acesta „va rămîne rodul la casă" [40]. Sînt rituri agrare, legate de străvechiul cult al morţilor, cu funcţie conservatoare şi apotropaică pentru locuinţă.

La fel de bine, această credinţă ar putea fi interpretată ca o reminiscenţă, într-o formă de accentuată involuţie, a fenomenului sacrificiului uman.

„Măsura mortului" apare în special în regiunea nord-argeşeană şi a Porţilor de Fier, deci în arealul de maximă circulaţie a baladei zidirii.

---

[38] Inf.: Zota V. Ion, n. 1907, satul Cărpiniştea, com. Beceni, jud. Buzău.

[39] Inf.: Tasica Conduraru, n. 1923, sat Pufeşti, com. Pufeşti — Vrancea; Cristea D. Labă (Lopătari) ne-a relatat: „Am văzut şi eu, ţacăne cu ceasu'. Aşa sună la fiecare, eu am văzut la multe case", iar Florica State, n. 1920, satul Unguriu, com. Ojasca, Buzău, actualmente locuind în Bucureşti, ne-a confirmat: „în 1945, a murit soţul în război şi nu mă lua somnul şi toată noaptea îmi bătea un ceas în cap. Atunci, mi-a spus o bătrînă că fiecare casă are ceas. Îl auzeam în fiecare noapte, dar nu-l vedeam".

[40] Informaţie: Maria Roată, n. 1899, Coramnic, Mehedinţi.

https://biblioteca-digitala.ro

Ea se practica în paralel cu îngroparea unor obiecte în temelie (de care am amintit mai sus). Analizînd motivul jertfei, în scopul răscumpărării terenului de la forțele pămîntului, Ion Taloș considera că este vorba de un transfer de funcții din domeniul uman în cel animal, apoi în cel vegetal și mineral.

Completînd într-un fel această afirmație, consider că, schematic, motivul zidirii în temelie sau în pereți s-ar putea înfățișa în felul următor :

Uman	Animal	Vegetal	Mineral
om viu măsura umbrii măsura staturii fotografia măsura mortului	Capul unei vietăți (berbec, cocoș, găină etc.), ou	Înhumarea simbolică a unor semințe, în strînsă corelație cu culturile specifice satului în discuție.	diverse substanțe : sare, bani, apă sfințită

În alte regiuni (Dobra — Dîmbovița), dimpotrivă, se credea că, „dacă nu bagi această măsură în sicriu, mori, nici vorbă de păstrat în casă" [41].

Printre puterile răuvoitoare erau considerate ielele, strigoii etc. În satele cercetate, legendele despre acestea erau mai puțin reprezentate în mentalitatea populară. Avea însă o largă circulație credința conform căreia, dacă voiai să faci rău unui consătean, puteai sufla în casa lui pe o beregată de lup „și s-a dus ca lupu toată casa" [42]. O practică asemnătoare am întîlnit în Vîrciorova—Mehedinți : un gît de lup îngropat de un dușman în temelia casei sau la poartă făcea să fie în permanență urlete în casă, iar un rac înhumat în apropiere făcea ca viața viitoarei case să meargă ca racul [43]. Superstițiile respective aveau în acest sens tangențe cu magia vrăjitoriei și a descîntecelor.

II.b. Interdicții și predicții privitoare la sporul și prosperitatea locuinței.

Predicțiile se nășteau, de fapt, din interdicții, între ele stabilindu-se un raport similar cu acela dintre cauză și efect. În satele cercetate, ca dealtfel și în alte colțuri ale țării, interdicțiile și predicțiile erau și ele de o mare varietate : se refereau la casă în ansamblu, la diferite elemente (ferestre, praguri, uși, la munci gospodărești). Erau în general de natură magică, menite să creeze grupului familial respectiv un cadru și un climat preventiv, și prezumtiv de prosperitate, noroc și belșug.

Enumerăm cîteva dintre ele :

— să nu fi început să faci casă în zi de post, marțea sau sîmbăta ; în schimb era bine să începi lunea,

— nu era bine să fluieri în casă, că-ți rămînea casa pustie,

— dacă visai casă nouă sau că ți se dărîmă casa îți murea cineva,

— nu era bine dacă-ți troznea ceva în casă, de exemplu ferestrele, că-ți voia un dușman răul,

[41] Inf. : Gh. Simion, Dobra, Dîmbovița.
[42] Inf. : Cristea D. Labă, Dumitru N. Andrei etc.
[43] Inf. : Petrică Bîrlan, n. 1919, Vîrciorova, Mehedinți.

https://biblioteca-digitala.ro

— dacă focul vuia pe vatră însemna că cineva te vorbeşte de rău ; trebuia să dai cu cleştele în tăciuni pentru a le domoli puterea malefică !

De puterea sacră a focului erau legate mai multe credinţe cu caracter de interdicţie. În foc, nu se aruncau :

— coaja de ou, deoarece nu-ţi mai ouă găinile, nu mai scot pui,

— coaja de nucă, fiindcă se usucă nucii sau morţii nu mai au cu ce bea apă !,

— fusul — îţi zac copiii de urechi ori poţi face „sugiu" (panariţiu) la deget,

— lingura,

— făcăleţul — căpiază oile —,

— bulfeiele şi alte părţi ale jugului (se dau pe apă) ca atunci cînd mori să nu tragi ca la jug,

— ciocanii de la porumbul care fusese semănat — să nu se facă porumbul tăciune (Sîngeru — Prahova),

— părul, deoarece nu-ţi mai creşte (se îngropa la rădăcina unui pom altoit, să crească altoiul ca părul).

Legate de alte elemente ale casei, mai sînt şi numeroase credinţe :

— nu era bine să dai cuiva să mănînce peste fereastră, că turba !,

— pe prag nu era bine să stea o femeie gravidă, că urma să nască greu, să stea copilul ca în prag,

— gunoiul nu era bine să-l dai afară vinerea ori după apusul soarelui : „chiar dacă măturai, trebuia să-l laşi acolo sub preş", că se zicea „că-ţi merge rău la vite" ; vine uliul la păsări[44] ori cum „îţi trece gunoiul pragul, aşa îţi va trece secretul pragul casei" [45].

Erau credinţe, mai mult sau mai puţin cunoscute în întreaga ţară, la care în afara funcţiei magice propriu-zise, era evidentă aceea de apărare prezumtivă a gospodăriei ca unitate economică indivizibilă (locuinţă, anexe gospodăreşti, animale etc.). Este evidentă relaţia multora dintre aceste superstiţii cu caracter predicţional cu riturile de venerare a morţilor, dar şi cu cele vegetaţionale.

II.c. Cu ocazia diferitelor sărbători de peste an, de asemenea, în locuinţă se practicau o serie de obiceiuri. Cu toate că unele practici tradiţionale, ca cele din perioada Crăciunului şi a Anului Nou sau ca cele legate de derularea ciclului familial ori de diversele ceremonii, se desfăşurau în interiorul locuinţei, ele nu vor fi tratate în cadrul prezentelor pagini, decît în măsura în care sînt în strînsă interrelaţie cu riturile de construcţie : astfel, fie că este vorba de colindatul pe alocuri cu steaua sau cu Moş Ajunul, fie cu pluguşorul, cu semănatul, pe lîngă caracterul de rituri agrar-vegetaţionale, ele au o funcţie pregnant propiţiatoare şi de urare pentru locuinţă. Urările se fac în curte, pe prispă, ori chiar în interiorul casei. Seminţele se aruncă în curte sau înspre fereastră, dar seminţe se aruncă şi peste tinerii căsătoriţi, la casele cu fete mari, cu acelaşi rol propiţiator ca şi în cazul locuinţei.

Vom insista mai mult asupra sărbătorilor calendaristice de primăvară, ele avînd implicaţii mai largi asupra gospodăriei. Cele mai bogate şi mai general reprezentate erau cele ocazionate de festinul Sf. Gheorghe.

---

[44] Inf. : Frosa Dima, Buda, Buzău.

[45] Inf. : Dobre Popa, n. 1909, Luncile, Lopătari, Buzău.

https://biblioteca-digitala.ro

Deși, la prima vedere, pare a fi o sărbătoare religioasă, ea are un substrat vechi, Sf. Gheorghe semnificînd, pe plan mitic, reînvierea naturii. Plecînd de la acest aspect inițial, este firesc ca de data respectivă să se lege riturile de fertilitate agrară și animală. Să nu uităm că, pentru satul românesc tradițional, ziua de 23 aprilie coincide pentru majoritatea zonelor din țară cu data plecării oilor la munte, cînd acestea se dădeau la cioban, or acest eveniment nu putea rămîne nesărbătorit.

Semnificația inițială a ramurei verzi de propițiere vegetală s-a extins pe întreg arealul gospodăriei tradiționale, influențînd și perimetrul familial. La Sf. Gheorghe se puneau ramuri de salcie și fag la stîlpii porții, ai prispei, pe geamuri, „ca să vie laptele la vite". Se poate conchide, și în acest caz, că structura formelor de viață socială se reflectă în structura obiceiului respectiv. Unul dintre argumentele ce vin în sprijinul acestei afirmații este acela că, în zonele în care creșterea animalelor a fost alături de agricultură, ocupația principală a locuitorilor, la desfășurarea generală a obiceiului se adăuga faptul că în această zi se punea (în Bisoca, de exemplu) ramură de salcie la „cenac" (vasul de muls) și la putinei (dealtfel ca și în alte colțuri ale țării : Hîrsești — Argeș, zona Porților de Fier).

Animalele se mulgeau peste această ramură, în credința, pe de o parte, a belșugului viitor de lapte, iar pe de alta pentru înlăturarea forțelor malefice, care ar fi putut lua mana animalelor respective. Tot în acest scop, în seara de Sf. Gheorghe se cînta din buciume (Bisoca).

În sistemul obiceiurilor tradiționale și alte date erau marcate prin punerea de ramuri verzi atît la grajd, cît și la casă, iar uneori la biserică. Vom aminti numai că la Florii se aducea de la biserică salcie și se punea la icoane sau la grinda casei ; la Înălțare, toate ferestrele se împodobeau cu foi de nuc ori frunze de paltin (Vizantea Răzășească) ; la Duminica Mare — se agățau crengi de tei la casă, la poartă ; la Rusalii se punea pelin prin casă ; la Sf. Andrei se ungeau ferestrele și ușile cu usturoi, împotriva puterilor malefice, a strigoilor. Toate, în ansamblu, sînt vădite rituri de fertilitate ori supraviețuiri ale unor astfel de rituri, cu rol apotropaic pentru locuință și gospodărie.

Faptul că majoritatea elementelor de factură vegetațională se puneau la intrarea în gospodărie sau la pragul ușii le apropie de riturile de trecere (vezi argumentarea lui Arnold von Gennep, nota 10).

Rol apotropaic au și focurile de peste an. Legate de o străveche credință în rolul purificator al focului, aceasta s-a extins, ca și în cazul ramurei verzi, pe întreg arealul gospodăriei tradiționale, influențînd și perimetrul familial. Se aprindeau, în special în dimineața de 9 martie (Mucenici), paie, gunoaie, ogrinji ; se luau cîrpe cu care se afuma pe la pomi, pe la anexele gospodărești, ca simbol apotropaic de apărare împotriva șerpilor, iar copiii săreau de trei ori peste foc, contra sperieturilor ori, după alte opinii populare, ca să fie iuți ca focul. Desigur că scopul inițial era acela de purificare. Obiceiul intră tot mai mult în desuetudine, păstrîndu-se ca act tradițional, dar pierzîndu-și semnificațiile magice ; acum copii sar peste foc „în joacă".

În concluzie, referindu-mă la obiceiurile de la construcții din unele sate ale Subcarpaților de Curbură, am urmărit : pe de o parte tratarea lor integrală și nu parțială cum s-a făcut pînă acum, demonstrînd că, deși sînt obiceiuri distincte pentru fiecare moment al construcției, ele formează

https://biblioteca-digitala.ro

un ciclu. Pe de altă parte, am ales o zonă care, deşi arhaică şi prezentînd elemente originale în cadrul unităţii etnice a ţării, a fost puţin cunoscută sub aspectul spiritualităţii ei. Am pus în permanenţă accentul pe corelaţia riturilor de construcţie cu formele de viaţă socială care le-au generat, şi pe interferenţa cu alte categorii de rituri. Analizînd natura şi funcţia lor, fără pretenţia de epuizare a problemei, am căutat să scot în evidenţă deosebita lor importanţă etnografică. Pentru trecutul apropiat, ele reprezentau aspecte ale mentalităţii comunitare săteşti. „Obiceiurile, ceremoniile şi riturile reflectă, ca orice fapt de folclor, concepţia despre lume a oamenilor, contextul sociocultural, în care ei trăiau [...]. Mesajul, în cadrul actului de comunicare, deci obiceiul, ca act cultural, este un întreg structurat, un sistem de semne" [46].

[46] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, Institutul de cercetări etnologice şi dialectologice, 1976, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

INTERPRETĂRI ETNOLOGICE LA „REVOLUŢIILE VALAHIEI" DE ANTONIO MARIA DEL CHIARO

ALEXANDRU POPESCU

Deşi cunoaşte o tradiţie destul de îndelungată în etnologie, utilizarea relatărilor unor străini, aflaţi în trecere sau în popasuri mai mult sau mai puţin îndelungate pe pămîntul românesc [1], s-a realizat adesea în modalităţi ilustrativiste, acordîndu-li-se mai multă atenţie pe plan informaţional-documentar decît în perspectiva interpretării semnificaţiei lor istorico-culturale.

Or, valoarea şi veridicitatea datelor concrete pe care ni le pun la dispoziţie asemenea lucrări nu pot fi stabilite în afara discutării contextului istoric în care au fost concepute, a impactului lor cu marile mişcări de idei şi cu preocupările culturale caracteristice perioadei respective.

De aceea, fără a subestima utilizarea propriu-zis documentară a izvoarelor în discuţie, subliniem necesitatea unui examen complex al informaţiilor oferite de acestea, atît pe plan general (stabilirea condiţiilor în care s-a făcut consemnarea, a surselor de inspiraţie, a competenţei autorului etc., printr-o perspectivă de tip monografic), cît şi special (examinarea veridicităţii fiecărei date utilizate prin confruntarea cu alte izvoare similare dar, mai ales, cu documentele istorice de diverse categorii).

Pe de altă parte, interpretarea acestor izvoare necesită o perspectivă diacronică adecvată, relaţiile dintre datele oferite de ele şi materialul de teren, culeş ulterior, sau alte izvoare mai tîrzii fiind, de cele mai multe ori, nu de analogie, ci evolutive.

În această perspectivă, operînd o analiză generală a lucrării lui Del Chiaro, vom încerca să atragem atenţia asupra unor posibilităţi variate de informare pe care aceasta le oferă (propunînd-o nu doar unei utilizări sporadice, ci unei interpretări complexe) şi, paralel, să contribuim la o

[1] Considerăm că termenul de „călători străini" este o categorie prea generală, în care nu pot fi încadraţi toţi autorii de consemnări inspirate de contactul, mai mult sau mai puţin îndelungat şi direct, cu o altă societate decît cea de origine a lor. Chiar rezultatul unei asemenea experienţe se poate concretiza în lucrării variind de la succinte descrieri istorico-geografice, dări de seamă etc., pînă la însemnări de călătorie mai bine structurate şi chiar opere cu caracter ştiinţific, cum este şi cazul *Revoluţiilor Valahiei* (cf. şi Maria Holban, *Cuvînt înainte* la *Călători străini despre ţările române*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968, p. XII, XXX).

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 197–207, Bucureşti, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

discuție mai largă asupra valorii și semnificației unor asemenea izvoare în contextul teoriei și metodologiei etnologice.

Despre personalitatea și activitatea lui Antonio Maria del Chiaro Fiorentino știm relativ puține lucruri. Sosit în Țara Românească în 1709, el va rămîne aici, ca secretar de curte, în răstimpul domniilor lui Constantin Brîncoveanu, Ștefan Cantacuzino și Nicolae Mavrocordat. Ca rezultat al călătoriei și popasurilor sale pe pămîntul românesc, Del Chiaro tipărește la Veneția, în 1718, lucrarea „*Revoluțiile Valahiei*" [2], considerată de Nicolae Iorga ca „cel mai important dintre izvoarele de călătorie de la sfîrșitul secolului al XVII-lea" [3].

Scopul și principiile pe care le-a avut în vedere Del Chiaro în conceperea lucrării sale le subliniază autorul însuși : arată că a „hotărît de a înregistra cu bună credință și fără nici o patimă, spre știința urmașilor", insistînd asupra adevărului constatat și „nu asupra intrigilor și știrilor oculte ce s-au ivit și împrăștiat printre națiunile străine", și de aceea își va sprijini descrierea sa „pe conștiință" [4]. De inițierea unei asemenea lucrări presupunem că nu a fost străin Constantin Brîncoveanu, interesat în a atrage atenția Europei asupra Țării Românești în vederea perfectării unor alianțe antiotomane și prin demonstrarea realei identități istorice a poporului român și astfel a drepturilor sale politice.

Într-adevăr, una din ideile principale care stă la baza structurării fondului de informații și a unor interpretări conținute de lucrarea în discuție constă în demonstrarea romanității românilor. În această perspectivă, sînt aduse în discuție atît opinii aparținînd altor autori, argumente de natură lingvistică despre denumirea de origine latină a țării și a locuitorilor săi, cît și dovezi care emană din chiar cultura și civilizația populară (obiceiuri, port etc.). Astfel, despre unele obiceiuri, Del Chiaro afirmă că reprezintă „încă o dovadă că ei [românii] sînt urmașii vechilor coloniști,

---

[2] Titlul complet al lucrării este *Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia, con la descrizione del paese, natura, riti e religione degli abitanti, con la tavola geografica di quella provincia.*

Noi vom utiliza ediția *Revoluțiile Valahiei* (după textul reeditat de Nicolae Iorga în 1924), în românește de S. Cristian, cu o introducere de Nicolae Iorga, Iași, Viața Românească, 1929. Vom prescurta acest titlu în cadrul notelor sub forma *D.C.*, specificînd doar paginile citate.

[3] N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. II, București, Casa Școalelor, 1928, p. 96. Tot N. Iorga îl apreciază pe Del Chiaro ca pe „un om inteligent și capabil de nepărtinire" (*op. cit.*, p. 1).

În ceea ce privește aprecierile referitoare la valoarea lucrării în discuție, ea a fost relevată de diferiți autori pe plan istoric și mai puțin pe cel etnologic. În afara citării de informații concrete în diferite lucrări cu caracter special, ce este drept destul de numeroase, după cunoștința noastră, volumului autorului florentin i-au fost consacrate puține aprecieri. Dintre ele, citâm contribuția lui Octav Păun, *Antonio Maria del Chiaro și folclorul românesc*, în „Analele Universității București, Seria filologie", XIII (1964), p. 93—99, în care se arată că autorul în discuție „s-a apropiat de poporul și țara noastră cu căldură, respect, înțelegere, depășind ca informație, obiectivitate, subtilitate toate lucrările călătorilor străini din secolul al XVIII-lea" și „a atras atenția străinătății asupra istoriei zbuciumate a poporului nostru, originii sale romane, limbii sale latine și bogății și frumuseții folclorului poporului nostru" (*op. cit.*, p. 98). Alt autor care s-a ocupat de Del Chiaro, Corneliu Dima-Drăgan, subliniază în articolul *Del Chiaro și folclorul valah* (în „Ateneu", V, (1968), nr. 7, p. 18) că *Revoluțiile Valahiei* reprezintă o „prețioasă atestare despre bogăția, varietatea și frumusețea folclorului românesc". El consideră că, datorită valorii sale, se impune o retipărire a lucrării, opinie la care subscriem și noi.

[4] *D.C.*, p. 1.

https://biblioteca-digitala.ro

lăsați de Traian după cucerirea Daciei, și care au transmis generațiilor, pînă în ziua de astăzi" asemenea datini [5].

În legătură cu *metodele* pe care le-a folosit pentru adunarea materialului, Del Chiaro arată că a ținut seama, în primul rînd, de ceea ce „a văzut" și apoi de „ceea ce l-au încredințat persoane care au luat parte la evenimentele acestei țări" [6]. Ocupîndu-se de veridicitatea informațiilor culese de Del Chiaro, N. Iorga arată că el a avut desigur posibilitatea să cunoască viața țărănească cu prilejul călătoriilor prin țară, ca invitat la moșiile boierilor, dar că, uneori, în ceea ce privește cele aflate de la alte persoane, înregistrează unele date eronate [7].

Referitor la cuantumul informațiilor, Del Chiaro arată că a fost solicitat „de grija de a nu fi neglijat tot ceea ce ar putea interesa" [8].

Considerăm semnificativ de remarcat faptul că, în economia generală a lucrării (care inserează și relatări privitoare la demografia, economia, organizarea administrativă a Țării Românești), volumul de informații privitoare la cultura și civilizația populară este relativ amplu, ceea ce demonstrează, după părerea noastră, ponderea deosebită pe care acestea o aveau la perioada respectivă în structura generală a societății românești (constatarea și concluzia se pot aplica și la alte lucrări similare ale timpului).

Faptul care mai atrage atenția este bogăția și varietatea de date și, mai ales, lucru mai puțin întîlnit în alte izvoare de acest gen, echilibrul tematic dintre informațiile referitoare la aspectele materiale (ocupații, locuințe, așezări etc.) și cele spirituale (obiceiuri, practici magice etc.), ceea ce are o mare importanță pentru studierea fenomenului complex al culturii și civilizației populare românești din acel timp.

Astfel, Del Chiaro a conceput *Revoluțiile Valahiei* ca pe o lucrare în care informațiile referitoare la cultura populară sprijină și completează argumentația istorică. Îmbinînd descrierea aspectelor de cultură populară cu analiza istorică, Del Chiaro a încercat să ofere un tablou cît mai cuprinzător al existenței istorice a unui popor.

Așadar, prin interpretările sale, *Revoluțiile Valahiei* depășește importanța unor simple însemnări de călătorie, Nicolae Iorga considerînd chiar că lucrarea „corespunde astfel pentru Țara Românească, pentru principatul muntean aceleia pe care cu mai multă învățătură, dar nu cu mai puțină simpatie și pricepere, a închinat-o Moldovei domnescul autor care a fost Dimitrie Cantemir" [9] (Nicolae Iorga se referă desigur la *Descriptio Moldaviae*).

★

[5] *D.C.*, p. 29.
[6] *D.C.*, p. 1.
[7] N. Iorga, *op. cit.*, p. 101—103.
[8] *D.C.*, p. 37.
[9] N. Iorga, *op. cit.*, p. 96.

În afară de considerațiile de mai sus, referitoare la izvoarele și filiațiile lucrării lui Del Chiaro, considerăm necesar să mai adăugăm cîteva precizări și sugestii care pot, după părerea noastră, să orienteze unele cercetări privind nu doar locul ocupat de *Revoluțiile Valahiei* în literatura vremii, dar și unele relații culturale ale perioadei ce se încadrează sporirii interesului pentru investigațiile de cultură și civilizație populară. Intenționînd să realizeze o lucrare de vastă informare, Del Chiaro utilizează cele mai variate izvoare literare (cronici), cartografice (harta stolnicului C. Cantacuzino), atît autohtone cît și străine.

Considerăm că ipoteza lui N. Iorga, după care Del Chiaro a primit, prin diverse canale, informații din Moldova, este demonstrabilă, mai ales în ceea ce privește pe D. Cantemir (N. Iorga,

https://biblioteca-digitala.ro

Ocupîndu-ne de specificul „părții descriptive" a lucrării, subliniem că Del Chiaro consideră țara mai mult sub raportul producției economice decît al pitorescului, fără a trece insensibil pe lîngă frumusețile peisajului pe care le descrie inspirat (îl impresionează mai ales vastitatea cîmpiilor și pădurilor).

Del Chiaro dă o serie de informații prețioase privind *ocupațiile tradiționale*. După ce arată că abundența și varietatea faunei fac ca locuitorii să practice fructuos vînătoarea [10], autorul oferă mărturii în legătură cu agricultura, subliniind că „pămîntul țării este tot ce poate fi mai fertil". În ceea ce privește sistemele agricole, el arată că se fac două arături pe an, meiul culegîndu-se în iunie, iar porumbul în august[11].

În legătură cu *creșterea vitelor și păstoritul*, lui Del Chiaro îi atrage atenția faptul că în Țara Românească se trimit la pășunat turme de oi și herghelii de cai, precum și calitatea și renumele cailor, amintite pentru Moldova de Dimitrie Cantemir. Referitor la exportul de cai din Țara Românească, atestat de Del Chiaro, informația este cu atît mai prețioasă cu cît aceasta apare doar în perioada în discuție [12].

În ceea ce privește *piscicultura*, călătorul italian a fost impresionat de nenumăratele iazuri și heleșteie care se găsesc pe fiecare domeniu boieresc, fapt subliniat și de Paul de Alep, ca și de „cantitățile de pește de mărime neobișnuită, mai ales cega și morunul", care se pescuiesc din Dunăre, semnalate mai devreme, de alt călător, Evlia Celebi [13].

Considerațiile lui Del Chiaro, după care *apicultura* îndeplinea un rol de prim ordin în economia Țării Românești, produsele ei numărîndu-se printre cele mai importante articole de export, sînt confirmate și de mărturiile altor călători ai vremii, ca Bandini și Chishull sau de informațiile lui Dimitrie Cantemir despre soiurile de ceară și miere, ceea ce demonstrează că și în Moldova ea avea o importanță analoagă. În plus, însă, Del Chiaro oferă cea dintîi descriere a sistemului stupăritului la noi, amintind cîteva practici tradiționale. Astfel, el vorbește despre „locurile desfătătoare"

---

op. cit., p. 99). Acest fapt este relevabil nu doar pentru unele aspecte particulare (datele utilizate și interpretările lui Del Chiaro se aseamănă adesea izbitor cu cele ale lui D. Cantemir, analogiile putînd fi dovedite și de o critică a textului, ceea ce vom încerca și noi), dar chiar prin însăși structura monografică a lucrării, aspect mai puțin comentat, pe care și-a însușit-o și autorul italian. O încercare asemănătoare, vom mai întîlni abia cu aproape un secol mai tîrziu, la medicul sas Andreas Wolf (cf. P. Simionescu, *Mărturii etnografice — puțin cunoscute — ale unor călători străini în țările române (sec. XVII—XVIII)*, în „Rev. de etn. și folclor", XVI (1971), nr. 4, p. 296.

Ipoteza pe care o facem ni se pare cu atît mai plauzibilă cu cît o serie de cercetători consideră că deja în 1717 *Descriptio Moldaviae* era concepută într-o primă redactare (I. Minea, *Despre D. Cantemir*, Iași, 1926, p. 80), deci autorul italian ar fi avut răstimpul necesar să ia cunoștință de lucrarea principelui moldovean.

Ni se pare semnificativă și influența pe care lucrarea lui Del Chiaro a avut-o asupra altor autori, căci aceasta poate oferi unele sugestii în ceea ce privește procesul de formare a fondului de cunoștințe etnografice al vremii : cercetările au dovedit unele împrumuturi de la Del Chiaro la Griselini, iar de la acesta la Raicevich, Sulzer și mai departe (cf. M. Holban, *op. cit.*, p. XIX).

[10] *D.C.*, p. 5.

[11] *D.C.*, p. 3 și 12.

[12] *D.C.*, p. 4—5 și 18. Cf. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Adamescu, Buc., Cartea Rom., p. 67—68 ; N. Iorga, *op. cit.*, p. 105.

[13] *D.C.*, p. 7. Cf. C. C. Giurescu, *Istoria pescuitului și piscicultuii*, București, Editura Academiei, 1964, vol. I, p. 95 și 165.

https://biblioteca-digitala.ro

și ferite unde sînt depozitați stupii, despre acele „locuri de prisăci", menționate de documentele vremii, despre folosirea saramurei pentru fixarea roiului în noul stup, despre „locurile mai calde", desigur bordeiele în care sînt adăpostiți stupii pe timpul iernii, despre vedrele, amintite de asemenea de documentele vremii, cu care se măsura mierea comercializată sau despre acei negustori specializați în vînzarea cerii, cunoscuți sub numele de „goștinari" [14].

În ceea ce privește *viticultura*, în afara descrierii sumare a sistemului de întreținere a viței și a sublinierii calității recunoscute a vinurilor din Valahia, mai atrage atenția mențiunea după care, în acea perioadă, unele din cele mai renumite podgorii ale țării se aflau în zona Piteștiului, fapt atestat și de alt călător străin, Bacșici [15].

Del Chiaro manifestă interes și pentru *industria casnică* și *meșteșugurile populare*, subliniind, de la bun început, că „valahii sînt foarte meșteri în oricare meserie". Amintește, de pildă, că „ocupația obișnuită a femeilor din Valahia este țesutul".

Dintre metale se extrăgea aurul de către țigani, din albiile rîurilor, fapt amintit și pentru Moldova de Dimitrie Cantemir, minele metalifere rămînînd ascunse de „lăcomia turcească", așa cum reiese și din însemnările ofițerului Schwantz von Springfeld, despre Oltenia, din această perioadă [16].

Informațiile lui Del Chiaro referitoare la *așezările*, *locuințele* și *arhitectura* vremii sînt cu atît mai prețioase cu cît ilustrează procesul deosebit de complex al interferenței, influenței reciproce dintre arhitectura și arta populară și cele aparținînd diverselor pături sociale. Dintre construcțiile țărănești, călătorul italian amintește doar de gospodăriile cu ocol întărit (case avînd „în jurul lor garduri din bîrne de stejar... înalte de la 6—7 coți și în stare să dureze 30—40 ani"), din descrierea cărora deducem că este vorba de una din primele forme ale acestui tip de construcție. În schimb, Del Chiaro consemnează descrieri mai ample referitoare la casele și palatele boierești și domnești, în care recunoaștem însă influența puternică a arhitecturii populare, în stil, sistem de construcție și organizare. Însești orașele păstrează, într-o oarecare măsură, tipul așezărilor rustice, ceea ce le dă un aspect original și pitoresc, după cum reiese din această descriere a Bucureștilor : „...casele sînt rare și izolate unele de altele, în formă de insule, cu cîte o curte, bucătărie, grajd și deosebit grădină cu arbori fructiferi". De asemenea, casele boierești denotă aceeași influență, atît în organizarea încăperilor, care mai păstrează unele denumiri tradiționale, cum este aceea de „casă mare", în sistemele de încălzit, căci acea sobă cu coloane de stuh amintește de „corlanul" țărănesc, cît și în organizarea interiorului cu „băncile fixate în jurul pereților", asemănătoare laviței. Din același punct de vedere, este interesantă descrierea palatului lui Con-

---

[14] *D.C.*, p. 4. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 67—68 ; N. Iorga, *op. cit.*, p. 6, 75, 105.

[15] *D.C.*, p. 5, 10 și 12. Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 10.

[16] *D.C.*, p. 8 și 25. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 60 ; N. Iorga, *op. cit.*, p. 891.

În legătură cu unele meșteșuguri artistice, este posibil ca menționarea de către Del Chiaro a unui tînăr „ce deprinsese atît de bine desenul, că lucrările sale păreau clișee de aramă", să confirme ipoteza lui Ion Mușlea după care meșteșugul gravurii a fost cunoscut nu numai în Transilvania, chiar în secolul al XVII-lea (I. Mușlea, *Xilogravurile țăranilor români din Ardeal*, în „Artă și tehnică grafică", iunie—septembrie 1939, nr. 8).

https://biblioteca-digitala.ro

stantin Brîncoveanu de la Mogoşoaia, care cuprinde în stilul său, alături de influenţe italiene şi orientale, şi o seamă de elemente de construcţie şi decorative tradiţionale, ca acel „pridvor" „susţinut la mijloc de un rînd de coloane".

În ceea ce priveşte *interiorul ţărănesc*, atrage atenţia aprecierea pe care o dă călătorul italian aspectului îngrijit şi curăţeniei sale. Remarcăm de asemenea descrierea leagănului de copil atîrnat de grindă, deoarece prezenţa sa a fost semnalată pînă acum mai ales în Transilvania [17].

Din detaliile pe care le dă asupra *îmbrăcămintei* şi *portului popular* reiese că Del Chiaro a cunoscut viaţa rurală a timpului şi în contact direct. Despre portul bărbaţilor, călătorul italian arată că aceştia au „cămăşi care se poartă lungi pînă la pămînt şi sînt brodate cu flori de mătase şi ismene cu brîu brodat", ceea ce ne poate indica portul din Mehedinţi, „cu cămieşa pe dinafară", lungă pînă în jos de genunchi, cu cioareci şi brîu roşu de lînă cu motive geometrice, sau din zona Dîmboviţei, unde cămaşa este lungă „trei sferturi", tot pînă aproape de genunchi. În legătură cu obiceiul ca femeile măritate să umble cu capul acoperit, consemnat şi de Dimitrie Cantemir pentru Moldova, Del Chiaro descrie „marama albă, adusă în jurul bărbiei şi legată la spate în două cozi lungi atîrnate", asemănător deci felului în care femeile din Argeş poartă marama. El aminteşte şi despre obiceiul fetelor de a umbla cu capul descoperit, „cu părul propriu împletit în cosiţă, din care apoi formează un coc prins în ace", semnalat şi de Dimitrie Cantemir. În sfîrşit, călătorului italian i-au atras atenţia şi „salbele cu monede de aur sau de argint", purtate de femei în jurul gîtului [18].

În ceea ce priveşte fenomenele tradiţionale de esenţă spirituală (credinţe, obiceiuri), discuţia consemnării şi interpretării lor, în izvoarele de acest gen, trebuie făcută cu deosebită prudenţă.

Descrierea lor se cere interpretată prin prisma principiilor teoriei interferenţelor culturale care demonstrează că, în momentul cînd iau cunoştinţă de fenomene de acest gen, reprezentanţii grupurilor culte nu înregistrează, de cele mai multe ori, esenţialul, ci „exoticul", adică ceea ce se impune atenţiei lor ca necunoscut, dar mai ales ca spectaculos [19].

Asemenea descrieri au însă o valoare documentară în măsura în care ele oferă (la un anumit nivel de veridicitate) informaţii ce nu se pot găsi în majoritatea izvoarelor interne ale vremii, chiar mai tîrziu, deoarece, ca practici curente, ele sînt considerate banale, deci nu demne de consemnat.

În tot cazul, trebuie subliniat că, spre deosebire de mulţi alţi autori străini care, din cauza dificultăţii consemnării, se preocupau mai puţin de fenomene de acest gen, Del Chiaro înregistrează destul de multe, ceea ce, sub rezerva criticii, face lucrarea sa cu atît mai utilă.

Ocupîndu-ne în continuare de aspectele de *cultură spirituală*, vom începe cu o serie de practici legate de *medicina magică*. Del Chiaro se referă

---

[17] *D.C.*, p. 6—9, 21 şi 23. Cf. C. Ionescu, *Arhitectura populară românească*, Bucureşti, Editura tehnică, 1957.

[18] *D.C.*, p. 19—20 şi 25. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 165.

[19] Cf. M. Zender, *Der Volksbrauch in der heutigen Welt*, în „Deutschunterricht", XV, 1963, Heft 2.

https://biblioteca-digitala.ro

la împrejurarea în care, în vremea epidemiilor, în decurs de o zi și o noapte, femeile torc și țes o cămașă. Este vorba desigur de „cămașa ciumii", obicei întîlnit în diverse zone de pe întreg teritoriul țării. Informațiile călătorului italian sînt cu atît mai prețioase cu cît se referă la o variantă mai puțin întîlnită : cămașa nu este expusă, ci arsă în mijlocul curții [20].

În legătură cu *obiceiurile calendaristice*, trebuie subliniat că lui Del Chiaro îi scapă adesea semnificația lor, legătura pe care o au cu muncile agrare, ceea ce ridică anumite dificultăți în interpretarea informațiilor oferite de lucrare, descrierea referindu-se, de cele mai multe ori, la formele exterioare, spectaculare ale obiceiului.

În legătură cu *colindatul*, a cărui manifestare Del Chiaro o surprinde în mediul orășenesc, deci în forme speciale („casele sînt cutreierate de servitorii curții cu urări de sărbători fericite"), atrage atenția menționarea în alai și a muzicanților, între care și turci. Despre formele acestui obicei în diverse medii sociale, vorbește și Dimitrie Cantemir, care arată că el este ținut de nobili sau de oamenii de rînd, iar prezența muzicanților turci în aceste alaiuri este atestată și de Paul de Alep [21].

Despre *jocurile cu măști* (a căror semnificație îi scapă lui Del Chiaro, el considerîndu-le drept „respingătoare") ni se oferă totuși o descriere destul de amănunțită, ale cărei elemente principale se regăsesc și în mărturii mai tîrzii (de exemplu, în răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu), ceea ce ne face să credem că aceste obiceiuri și-au conservat forma o perioadă destul de îndelungată, ca dealtfel și alte obiceiuri din ciclul Anului Nou : „Acțiunea e reprezentată de două personaje, unul cu un plisc de barză cu care ține tactul muzicii, ca un fel de castaniete și sărind din cînd în cînd în spatele celuilalt, care poartă o mare barbă falsă. Primul e cloanța, iar cel de-al doilea, cel cu barba, e unchiașul". Este de amintit și mențiunea lui Del Chiaro după care „reprezentația e tolerată și în casele boierești", ceea ce întărește constatarea că și aceste obiceiuri erau practicate, într-o anumită măsură, și în mediul orășenesc[22].

Dacă însemnătatea menționării *călușarilor* de către Dimitrie Cantemir rezidă în faptul că ea atestă prezența acestui obicei în Moldova, zonă în care mai tîrziu nu se mai manifestă, cea datorată lui Del Chiaro are importanța de a-l constata într-o parte a țării în care fenomenul și-a păstrat continuitatea.

În plus, descrierea lui Del Chiaro, coroborată și cu alte consemnări ale vremii sau mai tîrzii, ne înlesnește reconstituirea unor aspecte mai vechi ale obiceiului. Astfel, menționarea faptului că jocul călușarilor se desfășura în săptămîna Rusaliilor ne indică o formă de evoluție a obiceiului, care mai avea o dată fixă de desfășurare. Faptul că jucătorii

---

[20] *D.C.*, p. 23. Cf. I. A. Candrea, *Folclor medical comparat*, curs litografiat, 1937—1938, p. 227 și urm.

[21] *D.C.*, p. 36. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, și B. P. Hasdeu, *Arh. ist. a Rom.*, București, p. 89.

[22] *D.C.*, *ibidem*. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 182.

Și denumirea mai specială de „cloanță" a fost ulterior constatată în unele zone, de exemplu în Mehedinți (cf. A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, Editura Minerva, 1976, p. 35).

https://biblioteca-digitala.ro

erau mascaţi este confirmat şi de descrierile lui Fr. J. Sulzer şi Iordache Golescu [23].

Mai succintă decît la Dimitrie Cantemir, descrierea *paparudei* la Del Chiaro oferă totuşi cîteva sugestii de cercetare interesante. Ceea ce atrage atenţia asupra pasajului respectiv este afirmaţia că executanţii acestui dans ritual sînt băieţi. M. Vulpescu identifică o asemenea formă a obiceiului doar în Oltenia, conchizînd că este vorba de un caz izolat, nesemnificativ. Ţinînd seama de menţiunea lui Del Chiaro, ca şi de faptul că paparude executate de băieţi au mai fost identificate şi în alte părţi ale ţării (Argeş şi Moldova), ni se pare mai probabilă ipoteza că este vorba de o formă mai veche a obiceiului, conservată într-o mai mică măsură.

Del Chiaro mai aminteşte şi de ponderea cîntecelor care însoţesc dansul („cam în felul versurilor anacreontice"), ceea ce, prin referire şi la alte izvoare, ar putea să ne orienteze spre ipoteza ponderii mai mari a textului obiceiului în cadrul formelor sale mai vechi, faţă ce cele actuale [24].

Cu multă prudenţă, dar şi cu interes, trebuie examinată descrierea, de către Del Chiaro, a *Drăgaicei*, aceasta pentru că, pe de o parte, ea diferă de descrierea contemporană a obiceiului, datorată lui Dimitrie Cantemir, iar pe de altă parte, pentru că, în raport cu modalitatea tradiţională de prezentare, ea are o formă aparte. Del Chiaro vorbeşte de fete „îmbrăcate bărbăteşte, iar una din ele (Drăgaica), cu o sabie în mînă, umblă pe la casele oamenilor, unde joacă şi reprezintă pe Irodiada cu călăul care taie capul Sfîntului Precursor".

Travestiul masculin a fost constatat în mai multe zone ale ţării (în Dobrogea sau în Ilfov), iar conţinutul obiceiului este probabil rezultatul unei contaminaţii cu căluşarii sau alte obiceiuri legate de cultul vegetaţiei (de recoltare), dispărute între timp. Semnificaţia biblică nu se datorează unei neînţelegeri a lui Del Chiaro, căci este amintită şi de Iordache Golescu, ci ea poate rezulta dintr-o contaminare dintre respectivul obicei şi o reprezentaţie cu subiect biblic, în cadrul unui spectacol de genul Irozilor, de pildă, prezentat la o curte boierească [25].

Dintre *obiceiurile ciclului vieţii*, menţionte de Del Chiaro, le amintim pentru început pe cele legate de *naştere* şi *creşterea copilului*. Între acestea, călătorului italian i-a atras atenţia obiceiul în cadrul căruia, la cîteva luni după botez, copilul este adus în casa naşului, unde i se taie cîteva şuviţe de păr. Este vorba, desigur, de obiceiul „tunderii sau retezării părului", moţului, iar amănuntul de interes este aducerea copilului la naş şi nu invers, cum se întîmplă de obicei; este probabil o variantă mai veche a datinei. Remarcăm apropierea pe care o face Del Chiaro între termenul de fin şi latinescul „affinis" (rudă de sînge sau prin încuscrire) [26].

---

[23] *D.C.*, p. 23, A. Fochi, *D. Cantemir — etnograf şi folclorist*, în „Rev. etn. folc." IX (1964), nr. 1, p. 90; J. Fr. Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daciens*, Viena, 1781, vol. II, p. 413, apud Cornelia Călin, *„Condica limbii rumâneşti" şi contribuţia lui Iordache Golescu la cunoaşterea culturii noastre populare*, în „Revista de etnografie şi folclor" XXI (1976), nr. 1, p. 95.

[24] *D.C.*, p. 35. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 81; M. Vulpescu, *Irozii, păpuşile, scaloianul şi paparudele*, Bucureşti, Editura Univers, 1941, p. 113 şi urm.

[25] *D.C.*, *ibidem*. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 180; *Arh. I.C.E.D.*, inf. 20 324; T. T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iaşi, 1889, p. 26; C. Călin, *op. cit.*, p. 99.

[26] *D.C.*, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

Ceea ce suscită mai cu seamă interes în descrierea *nunții*, atît la Dimitrie Cantemir, cît și la Del Chiaro, este prezența, în cadrul mediului diverselor pături sociale, a o serie de elemente privind planul și repertoriul desfășurării ceremonialului și obiceiurilor ce aparțin, prin esența lor, fondului tradițional. Ne aflăm în perioada în care ceremoniile de la curțile domnești, de pildă, se făceau potrivit datinei și mai puțin după indicațiile protocolare scrise, care vor apărea abia mai tîrziu. Aceasta va face ca o serie din elementele amintite mai sus să fie preluate și adaptate potrivit cerințelor vieții de curte, căpătînd deci un aspect mai bogat, mai fastuos.

Astfel, de la Del Chiaro aflăm că, pe fondul respectării principalelor etape ale ceremonialului nupțial îndătinat, existau o serie de momente apropiate de modalitatea tradițională, ca împodobirea drumului pe care trec mirii cu ramuri de brad, oratia de la masă, a „călțunarului", vărsarea unei cofe de apă înaintea mirelui etc. Unele din acestea capătă însă o formă transformată, potrivit cerințelor sociale boierești, păstrîndu-și însă semnificația tradițională. Astfel, darurile dinainte de cununie sînt mult mai bogate, fiind aduse în rădvane precedate de o numeroasă ceată de slugi, după un anume tipic, semnalat mai tîrziu și de Ion Ghica, iar alaiul de feciori care însoțește mireasa este înlocuit cu o ceată de seimeni.

Treptat însă, asemănările dintre ceremonialul de curte și cel tradițional care, într-o anumită măsură, exprimau rezistența unei pături boierești antiotomane față de influențele străine, se estompează, ceea ce va face pe un martor de la sfîrșitul aceluiași secol să consemnze că obiceiurile sărbătorilor boierești „mult se strămută" [27].

În continuare ne vom ocupa și de unele aspecte ale repertoriului muzical și coregrafic de nuntă. Astfel, dacă în alte împrejurări, Del Chiaro amintește de muzici turcești sau nemțești, cu prilejul nunții el vorbește doar despre „tarafele de lăutari". Menționarea acestui fapt ne duce la concluzia că muzica pe care o executau, chiar la nunțile boierești, era românească, de proveniență folclorică. Asemenea trebuie să fi fost și instrumentele respective, în privința cărora relatările lui Del Chiaro sînt cu atît mai prețioase cu cît oferă elemente pentru datarea evoluției lor. Astfel, informația sa despre „cîntecul lăutei și al cobzei" sprijină ipotezele mai noi în legătură cu faptul că acestea două constituiau instrumente diferite, care în perioada în discuție coexistau, iar menționarea viorii și trîmbiței ne face să împingem și mai devreme, decît se considera, data apariției acestor instrumente în Țara Românească [28].

Ca o ilustrare a afirmațiilor de mai sus, aducem în discuție și descrierea dansurilor care se executau în cadrul nunții: „[...] fete din popor gătite [...] se prind în horă și, smerite, cu ochii în jos, dansează lin, nemișcate parcă din loc". Menționarea și descrierea horei este contemporană și analoagă cu aceea a lui Dimitrie Cantemir, iar, în ceea ce privește

[27] *D.C.*, p. 39—44. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 170, 174; N. Iorga, *Ist. lit. rom. în sec. al XVIII-lea*, vol. I, p. 502—504; D. Simonescu, *Literatura românească de ceremonial*, București, 1939.

[28] *D.C.*, p. 34 și 40—43. Cf. L. Georgescu, *Relația lăută-cobză în pictura mînăstirilor din Moldova de nord*, în „Revista de etnografie și folclor", XII (1967), nr. 2, p. 134—144.

https://biblioteca-digitala.ro

faptul că ea era executată de fete, semnalat şi de călătorul Kemeny, considerăm că este vorba de un dans al druscelor, tradiţional pentru nunta românească [29].

Existenţa unor elemente diferenţiate, caracteristice condiţiei sociale pe un fond comun, tradiţional, se evidenţiază şi în cazul obiceiurilor de *înmormîntare*. Astfel, descriind înmormîntarea domniţei Pulheria, soţia lui Nicolae Mavrocordat, Del Chiaro aminteşte de prezenţa îndătinată a bocitoarelor, pomenite pentru perioada respectivă şi de Dimitrie Cantemir şi Bandini în Moldova, făcînd însă specificarea, de data aceasta, că este vorba de roabe. În ceea ce priveşte doliul, în mediul ţărănesc, el constă în umblarea cu capul neacoperit. Această practică este surprinsă şi de alte izvoare contemporane pentru unele zone ale ţării (Dimitrie Cantemir pentru Moldova, Schwantz von Springfeld pentru Oltenia), dar numai în Transilvania ea şi-a păstrat durata specificată de călătorul italian: un an. Atrage atenţia şi menţionarea faptului că, de asemenea, timp de un an, văduva vine la mormînt şi „şezînd la pămînt bocea pe cel mort şi povestea cîntînd viaţa defunctului", deoarece ea indică o perioadă mai îndelungată decît se cunoaşte mai tîrziu în care se practica obiceiul bocetului, ca şi ponderea unor elemente profane în structura sa [30].

★

Considerăm că analiza şi interpretările datelor conţinute de lucrarea lui Del Chiaro pot sugera o serie de concluzii teoretice şi metodologice relevante.

Pe de o parte, ele se referă la problemele legate de *istoria* culturii şi civilizaţiei populare româneşti, la fixarea unora din notele specifice privind unitatea, caracteristicile şi evoluţia acestora în cadrul unei etape relativ distincte.

Aşa cum a reieşit din studierea comparativă a izvoarelor de informare istorico-etnografice ale vremii, între care *Revoluţiile Valahiei* ocupă un loc proeminent, o trăsătură esenţială a culturii populare româneşti în acea perioadă, ca şi în tot cursul evoluţiei sale, o constituie varietatea formelor de manifestare în cadrul unei unităţi structural-funcţionale, specifice întregului teritoriu locuit de poporul român.

Referitor la o serie din caracteristicile culturii noastre populare, care reiese cu mai multă pregnanţă în analiza lucrării în discuţie, subliniem bogăţia, amplitudinea manifestărilor precum şi vigoarea, trăinicia, care i-au permis să-şi conserve specificitatea în ciuda unor împrejurări adesea potrivnice. (De pildă, Del Chiaro aminteşte de faptul că reprezentanţii stăpînirii otomane „nu privesc cu ochi buni portul şi obiceiurile ţării" [31].)

Informaţiile lui Del Chiaro oferă, de asemenea, posibilitatea interpretării unor momente şi sensuri ale evoluţiei culturii populare româneşti, înlesnind cunoaşterea anumitor forme existente în acel moment, dar

[29] *D.C.*, p. 42. Pentru ipoteza că Del Chiaro s-a folosit de informaţii sau chiar de texte ale lui D. Cantemir, este relevantă asemănarea dintre pasajul autorului italian despre dansul de nuntă, reprodus mai sus, şi descrierea sa originală de către cărturarul moldovean: „adeo lente, ut vix moveri sciam animadvertas" (D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, ed. lat., 1872, p. 128).

[30] *D.C.*, p. 45—48. Cf. D. Cantemir, *op. cit.*, p. 174—175; N. Iorga, *op. cit.*, p. 89.

[31] *D.C.*, p. 19.

https://biblioteca-digitala.ro

care, ulterior, datorită modificării condiționării generale social-economice, și-au schimbat conținutul sau funcțiunea sau au dispărut definitiv. Tot din această perspectivă ni se relevă exemple concrete în legătură cu modalitatea în care cultura populară a constituit, în decursul întregii sale evoluții, fondul tradițional pe care s-au dezvoltat diversele forme istorice ale felului de trai specific societății românești.

Nu mai puțin semnificative sînt contribuțiile pe care discutarea lucrării lui Del Chiaro, în contextul cultural de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de-al XVIII-lea, le poate avea la cunoașterea istoriografiei preocupărilor legate de civilizația și cultura populară.

O asemenea interpretare dovedește existența deja a unui curent de opinie, a unui interes ce tinde a deveni sistematic, în cadrul căruia constatările și ideile unor cărturari autohtoni (Ion Neculce și alți cronicari, stolnicul Constantin Cantacuzino, dar mai ales Dimitrie Cantemir) intră în mod direct sau prin intermediul unor autori străini, interesați de realitățile tradiționale românești, în circuitul european.

Problema principală a multor din aceste scrieri, aceea a originii poporului nostru, constituie și una din preocupările de bază ale autorului *Revoluțiilor Valahiei*, care desigur că s-a inspirat din argumentele puse în circulație de ele, ceea ce ilustrează o dată în plus constatarea că importanța acestei perioade în „cunoașterea și adîncirea ideii romanității românilor trebuie căutată în interiorul spațiului românesc" [32].

Specific *Revoluțiilor Valahiei* este efortul de a valorifica interesul existent în interiorul societății românești și, din ce în ce mai mult, chiar pe plan european, pentru tradițiile, aspectele de cultură populară, în perspectiva elucidării autohtonității și continuității dezvoltării poporului nostru, a resurselor emancipării sale istorice.

[32] Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972, p. 146.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CHRISTEA N. ȚAPU

GHEORGHE I. NEAGU

Christea N. Țapu, fost profesor de liceu, deși a cules și a publicat foarte mult folclor, nu-i un nume cunoscut în folcloristica noastră, iar cînd e citat, uneori i se atribuie date greșite. Pentru unii este „învățător teleormănean" sau „seminaristul Christea N. Țapu" [1], iar alții, ocupîndu-se de reviste la care și Țapu a colaborat, îl trec sub tăcere. Astfel, Mircea Fotea, în cercetarea *Folclorul în revista „Ion Creangă"* [2], amintind o seamă de colaboratori, nu-l citează și pe Chr. N. Țapu, deși are 12 colaborări, cu 23 de texte, cele mai multe demne de reținut. Nu-l amintește nici Ileana Pleș cînd prezintă *Prima revistă olteană de folclor „Ghilușul"* [3], deși Chr. N. Țapu se bucura de multă trecere la această revistă, care i-a făcut prima prezentare, succintă, a vieții și a contribuției sale folclorice de pînă la acea dată (dec. 1912). Totuși, la vremea cînd apare în paginile revistelor „Ion Creangă" și „Ghilușul", Țapu nu era un începător. El era colaboratorul principal pentru vol. I din *Materialuri folcloristice*, București, 1900, iar Gr. G. Tocilescu îl aprecia în mod deosebit: „Colecțiunea cea mai însemnată a fost făcută de d. Christea Țapu [...] eminentul folclorist" și iarăși : „O specială mențiune în fine merită d. Chr. N. Țapu, pentru zelul și aptitudinea desfășurată în culegerea și rînduirea materialelor" [4]. Pentru Artur Gorovei, colaborarea profesorului de liceu Hristian Țapu și a lui N. L. Kostache deschide o etapă nouă în viața revistei *Șezătoarea* [5].

În 1897, cînd pornea să adune folclor în cadrul comisiei organizate în acest scop de Gr. G. Tocilescu, Christea N. Țapu [6] era un tînăr absolvent

---

[1] Gh. Vrabie, *Folcloristica română*, București, Editura pentru literatură, 1968, p. 234 ; *idem*, *Probleme actuale ale cercetării folclorului*, în „Argeș", an. VIII (1973), nr. 7—8, p. 32 ; Ion Apostol Popescu, *Studii de folclor și artă literară*, București, Editura Minerva, 1970, p. 442.

[2] În „Folclor literar", II (1968), p. 344.

[3] Vezi „Philologica" II (1972), p. 179—183.

[4] *Materialuri folcloristice*, vol. I, București, 1900, p. XV, XXI, XLIV.

[5] Artur Gorovei, *„Șezătoarea", povestea vieții unei reviste de folclor* în „Anuarul Arhivei de folclor", I (1932), p. 31.

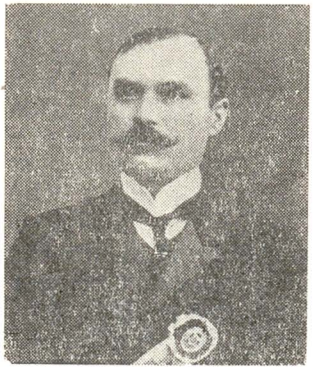
[6] Deși își ortografiază numele în diferite feluri (*Christea, Christu, Christian, Cristian, Hristea, Hristian*), ne-am oprit la *Christea N. Țapu*, formă întîlnită în „Registrul matricul" pe anii școlari 1882/83 — 1884/85 al Șc. nr. 1 din Roșiori de Vede, în „Anuarul Universității din București", an. V (1897), p. 27 ; an. VI (1899), p. 30 ; *idem* pe an. șc. 1899—1900, p. 59 ;

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 209—229, București, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

al Facultății de litere și filozofie de pe lîngă Universitatea din București și va deveni profesor de latină și elină — ambele specialități principale — la liceul din Tulcea.

Se cunosc puține date despre viața lui Christea N. Țapu [7]. S-a născut la Roșiori de Vede la 12 septembrie 1874, în casa părinților săi, Nicolae Țapu, de profesiune abagiu — scrie în actul de naștere — și al soției sale, Maria, domiciliați în cartierul Adormirea. „Declarantele" noului născut, tatăl, semna actul de naștere prin punere de deget. Tatăl viitorului folclorist nu știa carte. Părinții erau țărani săraci lipiți pămîntului, cum afirmă nota biografică semnată de Șt. St. Tuțescu [8]; „fiu de țăran din Roșiori de Vede" se va numi folcloristul însuși [9]. Adormirea este un cartier mărginaș al orașului Roșiori de Vede, care pînă de curînd avea un pronunțat aspect de sat: curți mari, cu unelte agricole, cu adăposturi pentru vite, cu șire de paie, glugi de coceni, căpițe de fîn... Agricultura era ocupația principală a celor mai mulți dintre locuitorii din cartier. Casele erau de arhitectură țărănească. Se mai întîlnesc și azi case din cele mai vechi, clădite pe tălpi de stejar, după moda timpului. În unele case se mai păstrează fotografii datînd de la începutul secolului nostru, prezentînd practicarea cu deosebit fast a tradițiilor agricole de Anul nou. O asemenea fotografie înfățișează plugul tras de 4 boi, cu bradul și boii împodobiți cu hîrtii colorate, iar colindătorii îmbrăcați în costume naționale, înflorate. Era o lume la care nu ajunsese prea multă știință de carte și care trăia din plin în atmofera unei intense culturi populare tradiționale. Ne-o putem închipui și mai puternică în ultimul sfert al secolului trecut, cînd Christea N. Țapu își trăiește anii copilăriei și ai adolescenței la rînd cu ceilalți tineri de vîrsta sa, unii colegi de școală primară, cum ne asigură o nepoată a sa de frate [10]. Chr. N. Țapu a trăit deci, și el, în mediul culturii populare. Și-a îmbibat sufletul cu farmecul tradițiilor, credințelor, cîntecelor, basmelor, jocurilor etc., al căror culegător sîrguincios va fi mai tîrziu.



Christea N. Țapu

Furcăriile și *clăcile* erau forme obișnuite de manifestare socială a locuitorilor din cartier, mijloace de păstrare și de transmitere a

---

la fel îl citează Tocilescu în „Precuvîntarea", N. Iorga în recenzia din „Revista română politică și literară" vol. I (1902), nr. 19—20, 459—469; la fel îl citează Ion Breazu în *Folclorul revistelor Familia și Șezătoarea*, Sibiu, 1945; el însuși semnează *Christea N. Țapu* o scrisoare din 1897, oct. 23, către învățătorul Voiculescu din com. Dideşti-Teleorman. La fel semnează primele sale materiale publicate în „Apărătorul Sănătății" (1894) și în „Aurora", din Roșiori de Vede, 1897 și 1898, cum și în *Materialuri folcloristice*, piesele culese de el. La forma *Christea Țapu* s-a oprit și I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, București, Editura Academiei R. S. România, 1968, p. 207, 212, 216.

[7] Șt. St. Tuțescu, *Hristea N. Țapu*, în „Ghiluşul", an I. (1912), nr. 1, p. 20—22; articolul e reprodus cu modificări în broșura: Hristian N. Țapu, *La clacă* (Schițe din popor) de..., în „Biblioteca folcloristică", nr. 17, Craiova, 1914; Gh. I. Neagu, *Un folclorist teleormănean*, în „Teleormanul", an. III (1970), nr. 617.

[8] vezi nota 7.

[9] „Aurora" III (1898), nr. 24, p. 3.

[10] Maria Velican, 68 ani, 1959, din Roșiori de Vede.

https://biblioteca-digitala.ro

tradiţiei populare, prilej de distracţie pentru tineret, de cunoaştere, de înjghebare a idilelor. În furcării se mai exercita controlul moral al opiniei colectivităţii asupra abaterilor de la buna comportare a unora. Femeile se strîngeau seara mai multe la cîte o încrucişare de străzi, unde era de obicei o fîntînă şi un loc liber mai mare. Făceau foc cu resturile de cînepă căzute la meliţă, iar la lumina focului, căci pe atunci nu era lumină electrică, ci numai cîte un felinar ici şi colo, care abia îşi lumina lui, femeile torceau cînepă, coceau porumb şi fierbeau „boabe", cîntau şi povesteau, comentau întîmplări diferite din viaţa celor cunoscuţi. Tinerii, flăcăi şi fete, ascultau ce ascultau, apoi treceau mai alături şi jucau, glumeau, vorbeau de-ale lor. Acestea erau *furcăriile*, numite aşa pentru că femeile veneau cu furcile şi torceau. O asemenea furcărie îşi avea locul chiar în faţa caselor părinteşti ale folcloristului nostru [11].

Cînd se terminau lucrările agricole din cîmp, toamna, începeau clăcile pentru curăţatul porumbului din foi. Se adunau tineri — băieţi şi fete — şi mai vîrstnici, se aşezau roată în jurul grămezii de porumb şi lucrul se făcea cu vorbă, cu veselie, cu cîntece. Se spuneau glume, ghicitori, se cînta, se povesteau basme sau diferite întîmplări ciudate, adevărate sau născocite. Vinul, adus de stăpîn, o vadră-două, se bea cu oala de pămînt care trecea din mînă în mînă. Claca nu urmărea numaidecît un scop economic, scoaterea porumbului din foi şi punerea lui la loc potrivit de păstrare, cît era prilej de petrecere pentru tineret. Bătrînul Gheorghe Dulă [12], care ne-a vorbit de *furcării* şi *clăci*, ne spune că făcea şi el asemenea clăci pentru bucuria copiilor săi.

Primele cunoştinţe de carte, Christea N. Ţapu le capătă la „Şcoala publică primară de băieţi din urbea Roşiori de Vede", începînd din anul şcolar 1882—1883, urmează apoi cursurile gimnaziului din Giurgiu, de unde, îndemnat şi ajutat de N. Droc-Barcianu, directorul gimnaziului „Ion Maiorescu", şi de C. Săvescu, urmează cursurile liceale la Bucureşti, la liceele Matei Basarab şi Mihai Viteazul. La acesta din urmă se întîlneşte cu Nd. Locusteanu, profesor de latină, care îl încurajează, îl ajută şi-l recomandă lui Al. I. Odobescu, pe atunci director al Şcolii normale superioare, şi astfel Chr. N. Ţapu devine elev intern al Şcolii normale superioare şi bursier al statului, putînd să urmeze cursurile Facultăţii de litere şi filozofie, secţia filologie, la Universitatea din Bucureşti. În anul şcolar 1894—95 este student în anul I, în 1897 este absolvent al Facultăţii de litere. Cooptat în comisia folclorică organizată de Gr. G. Tocilescu, este ocupat cu strîngerea de material folcloric, cu transcrierea şi ordonarea lui pentru tipar, care începe în aprilie 1898, astfel că examenul de licenţă îl trece abia în anul 1899—1900, anume la 1 februarie 1900, obţinînd menţiunea *cum laude*.

Comisia folclorică a fost constituită nu din 7 persoane cum a afirmat Gr. Tocilescu în *Precuvîntare* şi, după el, toţi cercetătorii care s-au ocupat de *Materialuri folcloristice*, ci numai din 6 persoane, căci Gh. Popescu-Ciocănel nu a mers pe teren să adune folclor, nici nu a contribuit cu vreun material la lucrarea *Materialuri folcloristice*. În vara anului 1897 au mers pe teren

[11] O descriere asemănătoare dă Marin Popa (Nemoiu-Vîlcea), *La furcărie*, în „Tudor Pamfile", I (1923), nr. 8, p. 123.

[12] Avea aproape 80 de ani în oct. 1959; fusese vecin de gospodărie cu părinţii lui Chr. N. Ţapu.

https://biblioteca-digitala.ro

numai 5 membri ai comisiei : Ţapu, Nottara, Ion Odor, Ion Ionescu şi M. Canianu. Al. Hodoş şi-a îndeplinit misiunea abia în vara 1898, odată cu învăţătorii care lucrau din ordinul Ministerului şi călăuziţi de chestionarul Tocilescu. Dintre toţi membrii comisiei, cel mai harnic şi mai priceput s-a dovedit Chr. N. Ţapu. Hărnicia sa a fost recunoscută de la început de de Gr. G. Tocilescu în raportul către Minister [13] şi apoi în *Precuvîntare* [14], de N. Iorga [15], Artur Gorovei [16] şi Lazăr Şăineanu [17], încă de la apariţia colecţiei de *Materialuri folcloristice*, Bucureşti, 1900.

Ca absolvent al Facultăţii de litere şi folozofie din Bucureşti şi după îndeplinirea sarcinii ce-i revenea în calitate de membru al „Comisiunii folcloristice", de care am amintit, Christea N. Ţapu începe cariera didactică în septembrie 1898, ca profesor suplinitor de latină şi elină la liceul „Unirea" din Focşani. De la această dată pînă la 1 septembrie 1909 a funcţionat în Focşani, apoi la Institutul „Anastasie Başotă" din Pomîrla — Dorohoi şi la gimnaziul „Mircea cel Bătrîn" din Constanţa. Din septembrie 1909 pînă la 1 mai 1926 — data decesului a funcţionat la liceul din Tulcea, cu o întrerupere de un an cauzată de primul război mondial, cînd a fost luat ca ostatec de armatele de ocupaţie, iar după război, timp de doi ani, ca detaşat, a fost director al unui liceu din Moldova : 1918—1919 şi 1919—1920 [18].

Scriitorul N. Dunăreanu, fost coleg de cancelarie cu Chirstea N. Ţapu la liceul din Tulcea, din septembrie 1909 pînă în 1914, ne dă informaţii preţioase despre noul său coleg : „Hristian N. Ţapu era un foarte bun profesor şi dintre puţinii cunoscători distinşi ai limbilor clasice : greaca şi latina. Bun român, iubit de colegi, ca şi de elevi, el şi-a împlinit cu mult zel datoria nu numai de pe catedră, ci şi la toate manifestările în afară de şcoală... Ţinea conferinţe şi nu era manifestare culturală pe care el să n-o onoreze cu verbul său !" [19]. Ca profesor la liceul din Pomîrla, în 1906—1907, Chr. N. Ţapu rosteşte frumoase cuvîntări în faţa sătenilor din Pomîrla şi din Hilişău — Vîrnav [20] ; la Focşani rosteşte cuvîntări ocazionale : *Patriotismul românului în doină* [21], *Din trecutul nostru* [22] şi *Stejarul de la Carpat* [23], toate

[13] Arhivele Statutului. Fondul Ministerului Instrucţiunii Publice şi Cultelor, dosar 198B/1897, fila 8.

[14] *Materialuri folcloristice*, Bucureşti, 1900, p. XV : „Colecţiunea cea mai însemnată a fost făcută de d. Christea Ţapu".

[15] N. Iorga, *Colecţia de folk-lore a Ministerului de instrucţie* (Scrisoare către d. ministru Haret), în „Revista română politică şi literară" vol. I (1902), nr. 19—20, p. 459—467 ; aceeaşi lucrare a apărut şi separat, la Bucureşti, 1903, 28 pagini.

[16] Artur Gorovei, în „Şezătoarea", an. XI (1903), vol. VIII, nr. 9, p. 139—140.

[17] Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, vol. II : Vocabularul, vorbe populare, Bucureşti, 1900, p. 399—406 ; la p. 401, citînd *Materialuri folcloristice*, remarcă „(în special Ţapu, *Cintece din Oltenia*, p. 1—500)".

[18] „Anuarul liceului... din Tulcea" pe anii şcolari 1918—1919, 1919—1920, şi 1920—1921, director Constantin Motomancea, Tulcea, 1921, p. 33 şi 52 ; data decesului am luat-o din registrele de stare civilă ale Sfatului popular al municipiului Tulcea.

[19] Dintr-o scrisoare a lui N. Dunăreanu, datată 1 februarie 1966.

[20] „Anuarul liceului « Anastasie Başotă », din Pomîrla" (1879—1907), anul şcolar 1906—1907, Iaşi, 1907, p. 39.

[21] „Albina", III (1900), nr. 41—44 şi 45—46, p. 1104—9, 1191—93.

[22] *Din trecutul nostru*, cuvîntare rostită în aula liceului „Unirea" în ziua de 24 ianuarie 1903, de Hristian N. Ţapu, Focşani, 1903, 17 pagini.

[23] *Din trecutul nostru şi Stejarul de la Carpat*, Cuvîntări festive rostite de Hristian N. Ţapu, Focşani, 1904, 48 pagini. Lăudate de „Cultura", I (1905), nr. 6 şi 7, p. 104—105.

https://biblioteca-digitala.ro

trei întemeiate pe elemente folclorice, susținînd originea romană și evocînd eroismul poporului în lupta pentru libertate și dreptate, militînd pentru înfăptuirea idealului național al epocii : unirea politică a tuturor românilor într-un singur stat. Cuvîntările prezintă și elemente realist-critice. Fragmente de doine oglindesc sărăcia și mizeria poporului, nedreptatea legilor pentru țăran, răutatea ciocoiului și prevestesc răscoala țărănească :

S-alegem premar din noi
Să judece pe ciocoi
Cum ne-a judecat pe noi.
Că-i țăranul în nevoi.

(*Din trecutul nostru*, p. 12)

Cuvîntări ocazionale a rostit Chr. N. Țapu și la Tulcea. Cu prilejul comemorării a 10 ani de la moartea lui Spiru Haret, Țapu a vorbit despre „marele dispărut și opera sa", la 31 decembrie 1922. În cadrul școlii, Țapu a condus „cu multă rîvnă și pricepere" societatea de lectură a elevilor cursului superior, care au înființat o bibliotecă, devenită publică, și o orhestră apreciată de tulceni [24]. La Tulcea, Chr. N. Țapu, alături de scriitorul și profesorul N. Dunăreanu, de institutorul Apostol Culea și de alții, face parte parte din „Liga pentru apărarea și continuarea activității sociale și economice la sate propusă de d. *Spiru Haret*,... ligă menită să ridice pe țăranul român tot mai sus pe tărîmul social, cultural și economic" [25]. Rostea la ocazii și cuvîntări patriotice (*Ardeiul*, I, 16, din 7. XII. 1914).

Cînd Țapu vine profesor la liceul din Tulcea, în septembrie 1909, N. Dunăreanu mărturisește că aflase „despre valoarea lui de folclorist", „de aceea repede ne-am împrietenit, el dezvăluindu-mi cunoștințe profunde asupra folclorului nostru" [26]. Chemarea sa către folclor a apărut relativ devreme. La sfîrșitul anului 1894, student abia înscris la Facultate, el da la iveală cîteva descîntece în *Apărătorul sănătății* [27], însoțite de explicații privind practica descîntecului și importanța sa pentru cunoașterea limbii poporului de la țară, simplă și frumoasă ; notează apoi că descîntecele noastre sînt moștenire de la romani și se referă la Cato cel bătrîn, cenzorul, care recomandă „că pentru bubă să se pălească bolnavul cu ceapă coaptă, cu foi de varză și este bine pe lîngă aceasta să se rostească și ceva descîntece". Din primăvara anului 1894 reține legenda Mănăstirii Țigănia din apropierea orașului natal [28]. În vara anului 1897, cînd pleca în misiune oficială să culeagă folclor — mărturisea mai tîrziu lui A. Gorovei —, avea „cu cîțiva ani mai înainte adunat parte din material" [29]. Materialul adus de Chr. N. Țapu ca membru ,al „comisiunii folcloristice" îi prilejuia lui

---

[24] „Anuarul liceului... din Tulcea", pe anii școlari 1921—1922 și 1922—1923, 1924, p. 14, 88, 89.

[25] „Lupta", III (1912), nr. 94, p. IV.

[26] vezi nota 19.

[27] an. IV (1894), nr. 15—16, p. 161—162 ; an. V (1895), nr. 17—18, p. 181—182 ; an. VI (1896—1897), nr. 9—10, p. 110—111.

[28] „Aurora", II (1897), nr. 120, 121, articolul : *Mănăstirea Țigănia*. E greșită afirmația că Mănăstirea Țigănia este din jud. Dolj (D. Marmeliuc, *Figuri istorice românești în cîntecul popular al românilor*, p. 44, în An. A. R. tom. XXXVI, Mem. secț. lit.).

[29] Maria Luiza Ungureanu, *Scrisori către Artur Gorovei*, București, Editura Minerva, 1970, p. 360.

https://biblioteca-digitala.ro

Tocilescu afirmația: „Această colecțiune singură pentru sine ar putea forma un gros volum de tipar" [30].

Interesul lui Chr. N. Țapu pentru folclor este vechi. În copilărie și adolescență a trăit în mediul intens folcloric al cartierului. Desigur că și la gimnaziul din Giurgiu a găsit o atmosferă favorabilă creației populare. Ardeleanul N. Droc-Barcianu, directorul gimnaziului și protectorul tînărului elev venit din Roșiori, făcuse parte din cercul literar „Orientul", în cadrul căruia era foarte activ. Între altele, cercul „Orientul" avea să se ocupe „și cu strîngerea basmelor, poeziilor poporale". Cînd s-au format comisii care să culeagă din părțile Daciei „tot ce vor putea din ceea ce se atinge de literatură poporană: poesii, basme etc.", N. Droc-Barcianu, împreună cu Miron Pompiliu și I. Bădescu, făcea parte din comisia „pentru Ardeal și părțile lui". Din comisia pentru Moldova făcea parte Eminescu [31]. Bun prieten cu Gr. G. Tocilescu, pe care îl numea, în scrisori, „frate Grigore", N. Droc-Barcianu se găsește între abonații care au plătit cu anticipație costul colecției lui G. Dem Teodorescu, *Poesii populare române*, 1885, București, p. 719. În 1906, cînd se sărbătorea patronul gimnaziului din Giurgiu, directorul a dezvoltat „biografia patronului" — Ion Maiorescu, tatăl lui Titu Maiorescu. „După aceasta, dl. director N. Droc-Barcian dă cuvîntul d-lui pofesor G. Oprescu, care a ținut o frumoasă disertațiune despre povești" [32]. E drept că la acea vreme Țapu nu mai era elev la Giurgiu, dar faptul e o dovadă că acolo era apreciat folclorul. Ca elev la liceul Mihai Viteazul se poate ca, prin profesorul Nd. Locusteanu, să fi suferit influența lui Al. I. Odobescu, al cărui protejat va deveni. A cunoscut, de asemenea, pe profesorii folcloriști G. Dem. Teodorescu și Gr. Crețu, ambii de la liceul Matei Basarab, unde Țapu a urmat clasa a V-a și a trecut examenul, ca pregătit în particular pentru clasa a VII-a. Știm sigur că Țapu a dat material folcloric cules de el lui Gr. Crețu prin elevul acestuia, Rădulescu I. Alexandru, care notează că unele materiale, din caietele sale, sînt culese de Chr. N. Țapu. Un caiet este scris chiar de mîna tînărului folclorist [33]. Ca student a putut cunoaște pe profesorii B. P. Hasdeu, Gr. G. Tocilescu, și chiar pe Al. I. Odobescu, pînă la 10 noiembrie 1895, cînd acesta și-a curmat firul zilelor. Preocupările de folclor, imprimate de acești profesori studenților lor, sînt concretizate în teze de licență și alte lucrări personale. Notăm cîteva dintre ele: Mihăileanu Petru: *Doina*; Dimitrie Dan, *Din toponimia românească;* Moruzi Ion, *Colindele române*; Pană Popescu, *Psihologia poporului român după literatura populară*; Șuteu Vasile, *Vîntul ca element mitologic în antichitate*[34]. Unii dintre autorii acestor lucrări erau și ei elevi ai Școlii normale superioare, colegi cu Chr. N. Țapu. În anul școlar 1893—1894, Pericle Papahagi, autor al cunoscutei culegeri aromâne, formînd ultimul volum din *Materialuri folclo-*

---

[30] Arhivele statului. Fondul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, dosar 198B/1897, fila 8 v.

[31] „Albina Pindului", II (1869), 16—30 iunie, p. 47.

[32] „Foaia poporului", an. XIV (1906), nr. 6, p. 69.

[33] Vezi, în fondul Gr. Crețu, cotele: III/34 (două caiete), III/30 și XXXV/64; parte din materialele din aceste caiete sînt publicate în *Materialuri folcloristice*, I. Dintr-o însemnare făcută chiar de Chr. N. Țapu, în III/34, reiese că a început să culeagă folclor încă din 1891.

[34] „Anuarul Universității din București pe an. 1894—1895", 1895, p. 54; *idem*, pe an. șc. 1895—1896, p. 56; *idem*, pe an. șc. 1897—1898, p. 63.

https://biblioteca-digitala.ro

ristice, era și el bursier al statului la Școala normală superioară, secția filologică, anul III. În 1896, la Ploiești, apare lucrarea *Genul enigmistic în literatura populară română*... de Ioan A. C. Moruzi, care, în „Prefață", mărturisește că a întocmit-o „având drept călăuză notițele ce am putut aduna de la cursul savantului meu profesor B. P. Hasdeu". Alt fost student al lui B. P. Hasdeu, Simion C. Mîndrescu, publicînd o culegere de folclor din comuna natală (*Literatură și obiceiuri poporane din comuna Rîpa-de-Jos*,... Bucureşti, 1892), nota pe copertă calitatea sa de „absolvent al Școalei normale superioare din București". Toate acestea arată că erau multe, variate și serioase preocupările pentru creația populară ale studenților lui B. P. Hasdeu, colegi, în același timp, ai lui Chr. N. Țapu, de facultate și de Școala normală superioară. Faptul nu putea rămîne fără urmări pentru tînărul nostru folclorist în formație. Cel puțin îi va fi întărit pornirea de a culege acel material despre care scria mai tîrziu lui A. Gorovei că-l avea strîns înainte de a porni pentru aceasta pe teren, trimis de Gr. G. Tocilescu.

Ca folclorist, Christea N. Țapu a lăsat un număr impresionant de texte culese de el de pe o mare suprafață a teritoriului dacoromân, cu toate acestea numele său nu este cunoscut între folcloriști [35], pentru că o parte din material a apărut într-un volum care poartă numai numele îngrijitorului [36], nu și pe al culegătorului, iar altă parte, de asemenea bogată, a rămas împrăștiată într-o mulțime de publicații periodice, astăzi greu de găsit [37].

La 15 aprilie 1898 se începe tipărirea materialului adunat în vara lui 1897 de cei cinci membri ai comisiei folclorice. Impresionat de bogăția materialului adus de Țapu, Tocilescu i-a făgăduit un volum care să-i poarte numele [38]. Tipărirea începută, Chr. N. Țapu crede că este volumul său „această lucrare voluminoasă — de peste 40 000 de versuri, unică în felul ei" ...„la care am muncit fără preget și zi și noapte — un an de zile" [39]. Între timp, alte materiale se adaugă — venite prin Academie sau de la persoane particulare — la cele cu care a început tipărirea. Mai erau așteptate materialele ce aveau să culeagă învățătorii și Al. Hodoș. În consecință, numele lui Țapu, ca autor al volumului, este înlăturat, treptat și sistematic, spre adînca sa consternare [40], rămînînd în această calitate numai Gr. G. Tocilescu.

Dată statistic pe județe și specii folclorice, contribuția lui Chr. N. Țapu la colecția *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea I și a II-a, se vede în tabelul alăturat, din care reiese că Țapu singur îi depășește pe toți ceilalți colaboratori (membrii comisiei, persoanele particulare, învățătorii și materialele sosite prin Academie) cu aproape 11 000 de versuri. Ca suprafață, acoperă întreaga Oltenie, trei județe muntene din stînga Oltului, sprijinite pe Olt și Dunăre (Olt, Teleorman, Vlașca și orașul

---

[35] Vezi mai sus, numerele 2, 3.

[36] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, I, partea I și a II-a, București, 1900.

[37] „Albina", „Ion Creangă", „Revista « Tinerimea Română »", „Familia", „Șezătoarea", „Apărătorul sănătății", „Ghiluşul", „Foaia poporului", „Lupta".

[38] Vezi nota 29.

[39] „O nouă colecție de poesii poporane" în „Aurora", III (1898), nr. 24, p. 3, Roșiori de Vede, E vorba de munca de transcriere și de ordonare a materialului.

[40] Vezi indicația dată în nota 29.

https://biblioteca-digitala.ro

Specii folclorice / Culegătorii	1 Balade	2 Doine	3 Descîntece	4 Ghicitori	5 Colinde	6 Nuntă	7 Bocete
Christea N. Ţapu							
Jud. Dolj.		14 / 145					
Jud. Gorj	19 / 2680	180 / 2588	54 / 1761				
Jud. Mehedinţi	2 / 90	16 / 257	2 / 100	13 / 44	1 / 55		
Jud. Romanaţi	1 / 234	56 / 499					
Jud. Vîlcea	19 / 3518	79 / 1045	35 / 1185	41 / 105		9 / 195	
Din Oltenia							
Total A	41 / 6522	345 / 4534	91 / 3046	54 / 149	1 / 55	9 / 195	
Jud. Olt	8 / 2011	4 / 29		15 / 44			
Jud. Teleorman	42 / 7916	74 / 1057	94 / 3063	13 / 34	4 / 100	2 / 60	
Jud. Vlaşca		86 / 1445					
Bucureşti		92 / 1371			5 / 287		
Transilvania (sud)	2 / 178	39 / 649				3 / 465	
Diverse : Macedonia ; jud. Prahova, Dîmboviţa, Covurlui, Focşani		7 / 102	5 / 41	2 / 4		1 / 26	
Total B	52 / 10105	302 / 4653	99 / 3104	30 / 82	9 / 387	6 / 551	
Total A + B = Contribuţia Ţapu la *Mat. folcloristice*	93 / 16627	647 / 9187	190 / 6150	84 / 231	10 / 442	15 / 746	
Contribuţia celorlalţi : restul comisiei, persoane particulare, învăţătorii, Academie	74 / 7773	452 / 7112	243 / 7945	184 / 464	72 / 2458	13 / 310	10 / 225

Contribuţia lui Christea N. Ţapu la *Materialuri folcloristice* în comparaţie cu ceilalţi colaboratori.
Prima cifră arată numărul textelor, a doua numărul versurilor.

https://biblioteca-digitala.ro

8 Jocuri de copii	9 Strigături	10 Medicină populară	11 Proverbe	12 Anecdote Poveşti	13 Locuţiuni	14 Cuvinte particulare	15 Frînturi de limbă	16 Calendar popular	
	2 / 17								16 / 162
7 / 131	167 / 1400						4 / 24		431 / 8584
	9 / 75								43 / 621
5 / 51	5 / 40			10 / 38					77 / 862
7 / 95	37 / 363			6 / 117			39 / 155	1 / 108	273 / 6.886
			406 / 414						406 / 414
19 / 277	220 / 1895		406 / 414	16 / 155			43 / 179	1 / 108	1246 / 17529
1 / 24				4 / 188					32 / 2296
4 / 67	30 / 208	6 / 27		3 / 23			8 / 28		280 / 12.583
	2 / 15			2 / 31					90 / 1491
	27 / 258			5 / 40					129 / 1956
	366 / 2978								410 / 4270
									15 / 173
5 / 91	425 / 3459	6 / 27		14 / 282			8 / 28		956 / 22769
24 / 368	645 / 5354	6 / 27	406 / 414	30 / 437			51 / 207	1 / 108	2202 / 40298
6 / 90	569 / 2648	23 / 71			1218	74	81 / 222		1727 / 29318

https://biblioteca-digitala.ro

Bucureşti), plus sudul Transilvaniei. Nimeni dintre ceilalţi colaboratori, exceptînd pe învăţători luaţi laolaltă, n-a mai acoperit o arie atît de întinsă.

În ceea ce priveşte sistematizarea materialului tipărit, este evidentă o grijă deosebită la începutul volumului I, unde se află masiv materialul lui Ţapu, care s-a îngrijit personal în această parte de clasarea textelor şi colaţionarea lor — cîtă s-a făcut. Dacă ţinem seama de grupele în care sînt încadrate diferitele categorii folclorice, observăm că partea aceasta este cea mai bine sistematizată şi că Ţapu îşi formase următoarea schemă de clasificare, cu împărţiri şi subîmpărţiri :

I. *Cîntece bătrîneşti* : A. Balade şi legende ; B. Cîntece haiduceşti ; C. Cîntece bătrîneşti-haiduceşti.

II. *Doine* : A. Dragoste ; B. Dor şi jale ; C. Urît ; D. Blestem ; E. Cuculeţul ; F. Murguleţul ; G. Călătorie-streinătate ; H. Cătănie ; I. Voiniceşti-haiduceşti ; J. Bachice.

III. *Cîntece de nuntă.*

IV. *Strigături.*

V. *Cîntece şi jocuri de copii.*

VI. *Colinde.*

VII. *Ghicitori.*

VIII. *Descîntece* : A. Descîntece de deochi ; B. Descîntece de soare sec ; C. Descîntece de apucate ; D. Descîntece de cuţit ; E. Descîntece de veninare de şarpe ; F. Descîntece de muma pădurii ; G. Descîntece de bubă ; H. Descîntece de brîncă ; I. Descîntece de izdat ; J. Diferite descîntece ; K. Vrăji.

IX. *Medicină populară*

X. *Proverbe*

În addenda B (p. 1057—1219), sînt materiale de la diferiţi culegători, dar găsim şi cîteva capitole care aparţin în întregime sau aproape în întregime lui Ţapu. Cu ele completăm schema de mai sus cu :

XI. *Varia* : A. Anecdote şi poveşti ; B. Calendarul popular ; C. Întrebări şi răspunsuri ; D. Frămîntări de limbă şi zicători.

Schema s-a născut, în primul rînd, din nevoia simţită de culegător de a-şi ordona materialul bogat şi variat ce culesese dar, cu siguranţă că s-a orientat după clasificările făcute de Jarník — Bîrseanu pentru doine, şi de G. Dem. Teodorescu pentru capitolele mari. Aceste două colecţii se întîlnesc în lista celor folosite de Ţapu pentru a nota variantele textelor sale.

Întocmirea schemei de clasificare şi aplicarea ei în organizarea materialelor, în prima parte a volumului I din *Materialuri folcloristice*, aparţine lui Ţapu şi formează unul din meritele lui. Dealtfel, Tocilescu însuşi recunoaşte în citata „menţiune specială" că lui Ţapu îi aparţine „rînduirea materialelor" [41]. Dacă meritul ar fi fost al profesorului Gr. G. Tocilescu, după cum s-a afirmat [42], procedeul s-ar fi aplicat pe parcursul

[41] Vezi nota nr. 4, în text.

[42] Gr. G. Tocilescu, *Balade şi doine*, ediţie îngrijită şi prefaţată de Marin Bucur, colecţia „Mioriţa", nr. 8, Bucureşti, Editura tineretului, 1958. În „Prefaţă" se vorbeşte de „rolul de coordonator al lui Gr. Tocilescu" (p. 9), iar mai departe : „paginile se adăugau fără o ordine" ; observînd lipsa planului de ordonare în partea finală, M. B. scrie : „Oglinda planului e primul volum, şi acesta e suficient pentru clasificare" (p. 10). Am arătat că planul e al lui Ţapu (vezi text p. 10).

https://biblioteca-digitala.ro

întregii lucrări, ceea ce nu s-a făcut. E drept că Tocilescu vorbește de *ordonarea* și *sistematizarea* materialelor pentru a face „cît se poate mai lesnicioasă utilizarea lor" (*Precuvîntare*, IV), dar această cerință, ca și altele, rămîn pentru el pură teorie, fără urmare practică. Țapu a fost înlăturat de la supravegherea tiparului, iar cel care i-a urmat, om de încredere și supus profesorului, n-a mai respectat sistemul și stilul de muncă al lui Țapu. I-au lipsit și priceperea și îndrumarea.

Iată cîteva date privind raporturile Tocilescu — Țapu și deteriorarea lor. Țapu îl interesa pe Tocilescu pentru că își dovedise înclinarea pentru folclor. Țapu deținea o colecție personală încă din anul I de studenție, cînd publica descîntece în revista *Apărătorul sănătății*, 1894. Cînd se întoarce de pe teren se dovedește cel mai harnic și mai serios dintre toți membrii comisiei folclorice. Tocilescu, raportînd Ministerului, scrie despre culegerea lui Țapu : „Această colecțiune singură pentru sine ar putea forma un gros volum de tipar" [43]. Ideea aceasta i-a fost comunicată și lui Țapu : ...„domnul Tocilescu [...] îmi făgăduise aparte, înainte de a începe tipăritura, ca materialul tot cît l-am adunat să formeze un volum, figurînd numele meu pe copertă" [44]. Țapu exultă de bucurie și muncește „fără preget și zi și noapte — un an de zile", ca să ordoneze materialul [45].

Cînd se începe tipărirea *Materialurilor folcloristice*, operație grăbită de Tocilescu [46], acesta nu dispunea decît de ceea ce adunaseră cei cinci din comisia folclorică în vara lui 1897. Intervin după aceea elemente noi ; se iau de urgență măsuri să se adune alte materiale prin „corpul învățătoresc", iar prin Academia Română, îndrumate de Tocilescu spre „marea colecțiune a Ministerului", încep să se adauge alte materiale. La 28 martie 1898, Academia Română trimitea Ministerului materialul de literatură populară adunat de P. Papahagi [47], care va alcătui singur al doilea volum din *Materialuri folcloristice*, iar la 31 martie 1898 înainta și materialul lui C. Rădulescu-Codin, adunat „în timp de șapte ani din județele Muscel și Dîmbovița" [48]. Aveau să urmeze *Descîntece din Oltenia* culese de Toma Dragu și Dumitru Drăghicescu, apoi și altele. Pentru toate acestea, Tocilescu s-a crezut îndreptățit să fie singurul autor al marii colecții în pregătire și începe îndepărtarea lui Țapu, care aranja materialele prin muncă gratuită, în timp ce N. I. Apostolescu făcea corecturile contra plată : 10 lei de coală [49].

Țapu povestește lui A. Gorovei, cu amănunte, cum s-au petrecut lucrurile. „Se anulează o coală trasă în două mii de exemplare și se tipă-

---

[43] Vezi nota 30.

[44] Vezi nota 29.

[45] Vezi nota 39.

[46] Arhivele statului, Fondul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, dosar 198B/1897, fila 8 și 12 : Ministrul Spiru Haret recomanda amînarea începerii tipăririi pînă la „reunirea materialului întreg, cînd se va putea mai bine clasifica pentru o publicație sistematică", la care Tocilescu răspunde : „Imprimarea colecțiunei materialului folcloristic sunt de părere a se face chiar acum...".

[47] Arh. statului, Fondul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, dosar 198B/1897, fila 18.

[48] *Ibidem*, fila 14.

[49] *Ibidem*, fila 20 și 23.

https://biblioteca-digitala.ro

reşte din nou, trecîndu-se la fiecare poezie... numele meu. Îmi spune [...] e mai bine să-ţi figureze numele la fiecare poezie culeasă de d-ta, decît pe copertă. Pe copertă se va pune atît doar ca titlu : « Materialuri folcloristice adunate sub auspiciile Ministerului de Culte » [...] Pe la jumătatea volumului (cînd se trăgea la tipar) îmi spune că pe copertă va figura numele domniei-sale, că Ministerul l-a însărcinat pe d-sa cu culegerea şi aranjarea materialului, că eu n-am fost decît mîna dreaptă a domniei-sale !". Surprins de această întorsătură a lucrurilor, Ţapu este descumpănit. „N-am mai ştiut cum am mai lucrat mai departe în aranjarea materialului. [...] d-l Tocilescu mi-a luat mie în urmă sarcina aceasta, dîndu-o unuia N. Apostolescu [...] care numai la aşa treabă nu se pricepea" [50]. În septembrie 1898, Ţapu era numit profesor suplinitor la liceul „Unirea" din Focşani. Îndepărtarea lui de la lucrare era totală şi definitivă. În aceeaşi scrisoare către A. Gorovei se plîngea că lui nu i s-a dat nici măcar un exemplar, deşi i se promiseseră 200. Ţapu mai notează : „lui Papahagi i-a dat din colecţia lui 250".

Tocilescu încercase să facă acelaşi lucru şi cu P. Papahagi, propunînd să se mai adune material prin învăţătorii de la şcoalele noastre aromâne [51]. P. Papahagi — era acum licenţiat şi, deci, mai independent — a reuşit să-şi apere dreptul de proprietate asupra materialului cules de el, care a apărut în volum separat şi pe numele său [52].

Tocilescu laudă în *Precuvîntare* pe Ţapu : a lui e „colecţiunea cea mai însemnată" (XV), el este „eminentul folclorist" (XXI) şi, în final, îi acordă „o specială menţiune" (XLIV). Ţapu, însă, a rămas pe toată viaţa dezamăgit şi a suferit. El nu a putut să-şi realizeze dorinţa de a alege materialul ce culesese şi să-l dea într-un volum cu numele său.

Tocilescu mai relevă şi alt merit al lui Ţapu, fără însă să arate cui aparţine. Astfel, subliniind piese noi la diferite categorii folclorice în colecţia pe care o prefaţa, nu spune că toate cele relevate aparţin colecţiei lui Ţapu. Citäm :

„*Cîntecele bătrîneşti* [...] Sunt şi cîteva tipuri şi nume nouă, bunăoară : *Niculca* (p. 36); *Cîntecul lui Oancea chirigiul* (45); *Stoian Bulibaşa* (58); *Aga Bălăceanu* (63, 65, 1265); *Cîntecul Banului* (77); *Rădiţa* (89); *Cîntecul lui Prîscoveanu* (97); *Cîntecul lui Călin* (108); *Mizil Crai* (126); *Gheorghiţă Poianu* (137); *Voichiţa* (139); etc. etc." (p. XX).

„*Cîntecele haiduceşti* : Se mai adaugă şi cîteva chipuri nouă, care nu figurează în colecţiile anterioare, ca : *Păun Haiducul* (175); *Săcală* (186); *Ioniţă haiducul* (189) etc. etc." (XXXI).

„*Cîntecele de nuntă* [...] cîteva chiar inedite, cum bunăoară : *Versul colacului* (408); *Oraţia pintenului* (410) etc." (XXXII).

În rîndul celor indicate aci pentru noutatea lor, ar fi meritat să fie menţionate şi altele dar, lucrînd comod, Gr. G. Tocilescu nu a reţinut decît ceea ce i se oferea de raportul cu care Ţapu însoţea materialele sale şi ale celor patru membri ai comisiei care împreună cu el lucraseră pe

---

[50] vezi nota nr. 29.

[51] Analele Acad. Rom. S. II, t. XX (1897—1898), partea administrativă şi dezbaterile, Bucureşti, 1898, p. 158.

[52] Fondul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, dosar 198B/1897, fila 36 şi 37.

https://biblioteca-digitala.ro

teren în vara lui 1897, material pe care *Țapu îl rînduise pentru tipar*. Cum se va vedea la locul potrivit, materialul adunat de cei patru colegi de teren (Nottara, M. Canianu, Ion Odor și Ion Ionescu) nu oferea piese care să atragă în mod special atenția, de aceea tot ce era de relevat aparținea colecției lui Țapu. Cînd Tocilescu își întocmea *Precuvîntarea* (1 octombrie 1900), avea la îndemînă tot materialul volumului I de 1615 pagini, dar s-a mulțumit doar cu ce îi oferise Țapu, al cărui raport Tocilescu l-a folosit și în raportul său către Minister și în *Precuvîntare* (vezi scrisoarea lui Țapu către A. Gorovei).

În partea îngrijită de Țapu, care cuprinde aproape numai materiale culese de el, apare un număr însemnat de colecții anterioare de folclor la care se fac numeroase trimiteri, indicînd variante ale pieselor ce se tipăreau acum. Ele arată o grijă deosebită a lui Țapu pentru prezentarea materialului său, cum și o relativ bogată informație. Dăm o listă de lucrări de folclor citate de Țapu : „V. Alecsandri, G. Dem. Tedorescu, Miron Pompiliu, Bibicescu, Iarnik — Bîrseanu, Th. Burada, S. Fl. Marian, *Cîntece*, S. Fl. Marian, *Descîntece*, Colecția cîntece moldovenești a d-nei E. Sevastos, N. A. Caranfil, colecția d-lui Vulpian (Ulpian); Ath. Marienescu, Gorovei, *Cimiliturile românilor*, *Dorul*, ediția 1896, *Calendarul istoric și popular*, 1860, ed. Ioanid, comunicat de D-l I. C. Fundescu, *Cartea de dor*, cartea doctorului Ionescu-Buzău : *Medicina familiei* [53], Al. Odobescu, *Scrieri*, vol. II, *Antichități din Romanați*" ; face și numeroase trimiteri interne la texte anterior tipărite. Aceste indicații bibliografice sînt, într-un fel, și un început de studiu. Ele constituie o notă bună pentru Țapu, mai ales în comparație cu ceilalți colaboratori la aceeași lucrare, dar care nu fac această operație. Faptul în sine nu-i o noutate ; îl folosiseră mai înainte G. Dem. Teodorescu, Mihail Canianu, G. Alexici. În restul volumului, partea neîngrijită de Țapu, trimiterile bibliografice se rărește, apoi dispar. Rămîn numai trimiterile interne, uneori.

În ceea ce privește valoarea baladelor din colecția Țapu, relevăm faptul că în antologia *Balade populare românești*, vol. I—III, București, 1964, întocmită de Al. I. Amzulescu, sînt luate, ca reprezentative pentru diferite teme, 26 de texte din colecția *Materialuri folcloristice* ; dintre acestea, 17 sînt din colecția lui Țapu : *Antofiță a lui Vioară* (p. 49, *T*eleorman), *Stoian Bulibașa* (58, *T*), *Niculca* (36, *T*), *Țăranul și ciocoiul* (136), *Țăranul și zapciul* (734, *T*), *Cîntecul lui Păun haiducul* (175), *La cîrciuma din pădure* (380), *Cine mi-i voinic lotrean?* (390), *Cîntecul lui Săcală* (186), *Cîntecul lui Radu* (96), *Alde Nae din Vădeni* (190), *Miorița* (3, *T*), *Cîntecul lui Prîscoveanu* (97, *T*), *Mogoș Vornicul*, (121, *T*), *Cîntecul Crișului* (32), *Cîntecul lui Oancea* (*chirigiu*) (45, *T*), *Gheorghiță Poianu* (137, *T*). Dintre aceste titluri, nouă sînt din Teleorman (*T*), județul natal pentru Țapu, cercetat de folcloristul nostru cu mai multă stăruință.

Culegerea Gr. G. Tocilescu, *Balade și doine*, ediție îngrijită și prefațată de Marin Bucur, apărută în colecția *Miorița*, nr. 8, București, 1958, este ea însăși o recunoaștere a meritelor lui Christea N. Țapu — fără ca îngrijitorul ei să fi urmărit acest lucru. Cu mult peste jumătate din materialul pe care îl cuprinde face parte din culegerea lui Țapu, ceea ce sub-

[53] Dr. D. Ionescu-Buzău, *Micului magazinu de medicină populară sau medicina familiei* cu 193 figuri, București, 1892, 424 pagini.

https://biblioteca-digitala.ro

liniază valoarea colecţiei sale, atît cantitativ cît şi calitativ, culegerea fiind o antologie din *Materialuri folcloristice*.

Prin colecţia Ţapu, regiuni necercetate pînă atunci intră în aria folcloristică a diferitelor teme, în primul rînd jud. Teleorman. Un caz ilustrativ este al baladei *Meşterul Manole*, pentru cunoaşterea căreia colecţia Ţapu aduce trei variante, cîte una pentru judeţele Gorj, Vîlcea şi Teleorman. Cu ele aria de răspîndire a baladei se lărgea. Ele se adăugau celor abia două variante româneşti, în versuri, cunoscute pînă la 1900, varianta Alecsandri (1853) şi varianta G. Dem. Teodorescu (1885), aceasta notată de la Petrea Creţul Şolcanu, lăutarul Brăilei [54].

Folosindu-ne de indicele tematic-bibliografic al baladei populare româneşti, întocmit de Al. I. Amzulescu, valoarea actuală a colecţiei Tocilescu reiese şi din faptul că, dintre 53 de teme cu puţine atestări, 22 sînt pentru prima oară consemnate în *Materialuri folcloristice*, iar 15 din aceste 22 fac parte din colecţia lui Ţapu [55].

Culegerea realizată de Chr. N. Ţapu s-a impus de la început prin masivitatea sa. Tocilescu, prezentînd-o Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, scria că „singură ar putea forma un gros volum de tipar"; după tipărirea ei, N. Iorga apoi A. Gorovei o apreciau la 1000 şi peste 1000 de pagini tipărite. La fel şi Şt. St. Tuţescu în *Ghiluşul*. Ţapu însuşi o aprecia la 40 000 de versuri. O colecţie atît de bogată, care întrece cu aproape 11 000 de versuri tot ce au adus ceilalţi colaboratori, acoperind o arie cuprinzînd Oltenia întreagă, vestul Munteniei şi sudul Transilvaniei, nu se putea realiza în numai „trei luni aproape", cum susţinea Gr. G. Tocilescu, judecînd totul din birou. Realitatea ne-o dezvăluie Ţapu însuşi: „Adevărul e că materialul meu nu în trei luni a fost adunat. Eu aveam cu cîţiva ani mai nainte adunat parte din material, cum şi acum am altul, şi nou, adunat de mine" [56].

Cînd a început Ţapu să culeagă folclor, nu ştim cu siguranţă. Ştim atît că în 1894 publica primele sale texte folclorice; deci înainte de această dată şi — credem — curînd după 1890, cînd împlinea 16 ani, ceea ce ar fi o dată destul de timpurie, şi ea coincide cu primii săi ani de liceu începuţi la liceul Matei Basarab [57]. Acest fapt ar explica şi de unde i-a venit cel dintîi şi hotărît îndemn pentru culegerea de folclor. Ca elev în clasa a V-a la liceul Matei Basarab a avut ca profesor pe folcloristul G. Dem. Teodorescu. Pe acea vreme era profesor la cursul inferior de liceu, gimnaziul propriu-zis, Gr. Creţu, care aduna de ani de zile cu stăruinţă neobosită folclor prin elevii săi. În fondul de folclor Gr. Creţu sînt cîteva caiete pe numele elevului Rădulescu I. Alexandru, clasa a IV-a, liceul Matei Basarab, cu folclor cules de la persoane folosite de Chr. N. Ţapu. Uneori se dă indicaţia „cules de Ch. Ţapu". Un caiet

---

[54] Ion Taloş, *Meşterul Manole*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 140, unde se dau şi alte amănunte.

[55] Cele 53 teme de balade — le redăm cu nr. de ordine din lucrarea lui Al. I. Amzulescu: *Balade populare româneşti*, vol. I, Buc., E.P.L., 1964 — sînt: 3, 9, 19, 23, 49, 55, 56, 58, 60, 70, 90, 91, 94, 96, 98, 100, 101, 102, 117, 124, 130, 137, 167, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 183, 196, 207, 210, 213, 214, 227, 228, 230, 237, 239 tip I, II, 243, 252, 253, 260, 287 tip I, II, 289, 292, 294, 295, 298, 326.

[56] Scrisoarea către A. Gorovei; vezi nota 29.

[57] La 17 sept. 1893 se înscrie în cl. a VI-a la lic. Mihai Viteazul în baza cert. 345 de la lic. Matei Basarab, Bucureşti.

https://biblioteca-digitala.ro

este scris în întregime de mîna lui Țapu. Dintr-o însemnare făcută de Țapu însuși, reiese că piesa respectivă a cules-o în 1891. Aceeași dată ar reieși, tot indirect, dintr-o altă însemnare a lui Țapu [58].

Culegerea, în cea mai mare parte a materialului său, se făcea direct pe teren. A început, cum se vede, de timpuriu, mai întîi dintr-un interes personal pentru folclor și aceasta în regiunea unde s-a născut și a copilărit : orașul Roșiori de Vede și satele din împrejurimi. A cules descîntece de la Voica Anghel Țapu din Roșiori și de la Maria Colțatu, din com. Scrioaștea ; legenda Mănăstirii Țigănia de la ciobanul octogenar Cătrună, apoi alte materiale de la moș Stan Tobă, din Roșiori de Vede, și de la lăutarii din același oraș, cum și de la alții din sate apropiate, cum sînt Ion Stancu din com. Cucuieți și Costea Gheorghe din com. Săceni. Ion Stancu, zis Mirciog, își amintea de Țapu, din Roșiori de Vede, în anul 1946, cînd l-am chestionat și eu.

În 1897, ca absolvent al Facultății de litere și filozofie din București, în calitate de membru al comisiei folclorice întocmite de Gr. G. Tocilescu, a cules materiale noi pe o arie mai întinsă, arătată mai sus. Materialele de care vorbim, înglobate în *Materialuri folcloristice*, au fost culese în vara anului 1897 și înainte de această dată, nu numai în cele „trei luni aproape", indicate de Tocilescu. Țapu a continuat și după această dată să culeagă folclor, apărut în diferite reviste ale vremii, adăugînd ariei cercetate de el părți din Moldova, apoi județele Rîmnicul Sărat, Brăila, Buzău și Tulcea.

Pentru materialele culese de el, Chr. N. Țapu dă, cu puține excepții, informații prețioase, dar nu complete, privind culegerea. Indică numele și locul informatorului, uneori și profesiunea, mai ales cînd este lăutar ; vîrsta informatorului și data culegerii le indică numai foarte rar, iar știința lor de carte nu o dă, nici date despre conținutul și proveniența repertoriului celor cercetați sau al localităților vizitate.

În activitatea sa de folclorist culegător, este evidentă tendința lui Țapu de a surprinde folclorul în mediul său natural de desfășurare. Astfel, multe *strigături* sînt adunate „de la hora" din Novaci, din Săcelu, ambele din Gorj (p. 417, 905), „de la tinerii jucători din R. de Vede" (p. 472), „de la hora flăcăilor din Șerbănești-Olt" (Hristea N. Țapu, *Scripcarul Șerban* [59]). *Cîntecele de copii*, în parte, sînt culese de la copii : „de la elevul Florian Răcelescu" (p. 507, 508, 517) și se dau indicații prețioase privind data cînd se folosesc : versurile *pentru ploaie* sînt rostite „de copii ori de cîte ori începe vara să plouă" (p. 510) ; *Cîntecul gărgăriței* : „rostit de copii primăvara, cînd prind insecta boul lui D-zeu și se joacă cu ea, adresîndu-i versurile : Gărgăriță,/Mărgăriță,/Încotro oi zbura,/Într-acolo m-oi însura"/. Textul acesta este și astăzi curent în Ialomița și Teleorman. Pentru *Cîntecul cucului* și *Cîntecul berzei* se precizează că sînt rostite de copii primăvara „cînd aud prima oară cucul cîntînd" și „cînd încep să vină berzele" (516, 517).

Alte texte sînt auzite în cadrul șezătorilor. De exemplu snoava „Baba și măgarul" e auzită în șezătoarea din 29 septembrie 1898, de la

[58] În fondul Gr. Crețu, caietul III/34 al elev. Rădulescu I. Alexandru, precizînd vîrsta informatoarei, la cap. *Credințe*, Țapu adaugă : „Cînd mi s-a spus aceste credințe, avea etatea de 90 de ani și a murit în etate de 97 ani [în] anul 1898" și deci culegerea s-a făcut în 1891.

[59] Vezi „Revista lic. « Unirea » Focșani", I (1900), nr. 2, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro

moș Petrea Olaru, de 94 ani, com. Urechești, R. Sărat [60]; altă dată culegea strigături de la un soldat rezervist mobilizat, din Sodomeni-Pașcani, „scrise în arșița soarelui, în marșuri îndelungate [...] din vara lui 1913" [61].

Cîteva texte sînt copiate din manuscrisele unor înaintași. Respectîndu-le dreptul de culegător, Țapu însemnează, cinstit, că baladele *Ilinca Șandrului* (p. 35) și *Ioniță haiducul* (p. 190) sînt „dintr-un manuscript de *Cîntece bătrînești* al răposatului învățător Trotea, din com. Runcurelu-Mehedinți", iar un descîntec de brîncă e „dintr-o copie de la pr. Gh. Popescu, din com. Runcu, luată de la pr. Sandu, decedat în etate de 93 ani în com. Gemenea-Dîmbovița" (p. 622).

Alte texte publicate de Țapu în colecția din 1900 le primește prin corespondență. Și de astă dată, notează, corect, de la cine le primește. Cunoaștem o scrisoare semnată „Membrul Comisiunei folclorice, Christea N. Țapu" adresată învățătorului din comuna Didești—Teleorman, rugîndu-l să-i trimită „cît mai în grabă cîntecile haiducești, cătănești, *Aguș al lui Topală*, *Aga Bălăceanu*, *Meșterul Manole*, *Mizir Crai*, *Cîntecul Banului*, *Corbea*, *Mihu Sglobiul*, *Mihul haiducul*, care cîntece D-voastră ați binevoit ca să mi le culegeți de la lăutarii din Didești și Merișani. Trebuind a da publicității materialul deja strîns de mine, aș dori ca să-l am și p-al d-voastră spre a figura printre cel adunat" [62]. Scrisoarea aceasta — poate că au fost mai multe — scrisă pe o coală cu antetul *Direcțiunea Muzeului de antiquități*, poartă nr. 54 și data : 1897, octombrie 23. În colecția *Materialuri folcloristice*, com. Didești e prezentă numai cu trei descîntece culese de Chr. Țapu, iar din satul apropiat, Merișani, nu apare nimic. Învățătorul Voiculescu a rezolvat ușor și comod cererea lui Țapu : „la dosar". Un alt învățător întîlnit de Țapu în cercetările făcute prin sate, anume Ion Leabu din com. Șerbănești de Jos, jud. Olt, culege și comunică lui Chr. N. Țapu 8 balade. Tot cu indicația de *comunicat* ... lui Chr. N. Țapu, mai primește cîteva materiale din Novaci — Gorj de la D. Brezulescu (p. 136 și 436), de la care Țapu însuși a notat mai multe altele, în special *strigături*. Alte 6 texte (195, 449, 450 și 480) sînt primite și date de Țapu cu indicația : „Comunicat [e] de colegul meu normalist, Ilie Constantinescu-Dioști — Romanați". Același Ilie Constantinescu mai apare și cu alte texte, strînse tot la îndemnul lui Țapu.

Alte materiale — puține — sînt culese prin elevi. În arhiva bibliotecii „Astra" din Sibiu, se află un manuscris cu 12 texte populare culese de I. Balaban, clasa a V-a. Numele elevului este șters de Țapu, care adaugă „Adunate din comuna Mărășești, jud. Putna" și semnează : „Christea N. Țapu" [63].

Chr. N. Țapu a cules folclor și de la persoane întîlnite ocazional în București, cum sînt V. Alexandrescu, șef de atelier tipografic, de la care a cules și N. I. Apostolescu, cum și de la Tache Georgescu și Nae Georgescu, tipografi ; poate că toți trei lucrau la tipografia unde se tipărea colecția ; apoi de la M. I. Șerban (p. 236), Costică Ionescu-Șelari, Ion Mihai (om de serviciu la Muzeul de antiquități), Ion Popescu și Dimitrie Popescu, funcționari la același Muzeu, M. Vogel, contabil, Aristid Milan,

[60] „Revista Tinerimea Română", vol. IV (1900), p. 209.

[61] „Ghilușul", II (1914), p. 20—23 ; „Șezătoarea" vol. XV (1915), p. 192—193, vol. XVI (1915), p. 14—15.

[62] În posesia noastră.

[63] Biblioteca „Astra", Sibiu, cota CLXIV/37 ; vezi și nota 71.

https://biblioteca-digitala.ro

Samarineanul (poate Sanmarineanul = din San-Marina — Macedonia) cu două ghicitori : una în limba greacă, alta în dialectul aromân (537).

Precizînd aria de pe care s-a cules folclorul din *Materialuri folcloristice*, vol. I, Tocilescu adaugă în treacăt : „Sunt multe produse poporane și din Transilvania" (p. XVIII). Atît. Fără nici o altă lămurire : cine, cînd, în ce condiții s-au adunat produsele poporane din Transilvania? Din cuprinsul lucrării reiese că — în afară de 2 texte din Borsec, venite prin M. Canianu — doi inși au adus texte din Transilvania : N. I. Apostolescu și Chr. N. Țapu. Despre primul, în capitolul ce-i vom dedica.

Acum, despre Țapu. În *Materialuri folcloristice* (474) întîlnim următoarea indicație de culegere : „Culeasă de Chr. N. Țapu de la lăutarul Ioan Boboc, com. Bobu-Gorj, auzită și de el de la ciobanii din Poiana-Transilvania". Desigur, e vorba de ciobanii care treceau cu oile prin Gorj în căutare de pășuni sau mergînd la iernat în părțile Dunării. De la unii din acești ciobani, întîlniți întîmplător, cum și de la transilvăneni veniți în București, a putut culege și Chr. N. Țapu unele texte.

În afară de Pericle Papahagi, care se înscrisese încă înainte ca folclorist prin cîntecele și jocurile de copii din Macedonia și care a continuat să se ocupe de folclor și după 1900, cînd apare lucrarea *Materialuri folcloristice*, Chr. N. Țapu este cel mai de seamă dintre colaboratorii lui Tocilescu pentru *Materialuri folcloristice*. Dintre membrii comisiei folclorice, Țapu este singurul care a rămas cu preocuparea pentru folclor pînă la primul război mondial, publicînd materiale culese de el în diferite periodice. G. Popescu-Ciocănel, care nu a contribuit cu nimic la numita colecție, a rămas un profesor de geografie și un orientalist (persianist) [64], Al. I. Hodoș a rămas la ziaristică și literatură, Mihail Canianu încetează și el activitatea de folclorist, cu excepția colaborării la *Proverbele Românilor* de Iuliu A. Zanne, I. Odor și I. Ionescu și-au pierdut cu totul urma, iar C. I. Nottara — folclorist de ocazie — a cărui contribuție la colecția de folclor este minimă, a rămas la literatura sa, menită uitării încă de la apariție.

Amînînd cercetarea folclorului în versuri publicat de Chr. N. Țapu (și cel din periodice), vom aminti aci numai cîteva din broșurile și articolele sale mai întinse și vom descifra din ele cîteva idei.

Recunoscîndu-și lipsa de talent literar cu ocazia încercării de a traduce în hexametri cîntul IX din Odiseea lui Homer, din care a dat o probă de 206 versuri [65], folosește forma de schiță și de nuvelă pentru a prezenta folclor din anume momente caracteristice din viața poporului. Asemenea încercări, sărace, sînt „Culesul viilor" [66], „Colindul cu sorcova" [67],

---

[64] N. I. Simache și Paul D. Popescu, *Un orientalist ploieștean: Gh. Popescu-Ciocănel*, Ploiești, 1969, Muzeul de istorie al județului Prahova.

[65] Homer, *Odyssea*, încercare de traducere în hexametru de Hristian N. Țapu, profesor, Focșani, 1902, 12 p. *Precuvîntarea* și vers. 1—153 au apărut și în „Doina doinelor", I (1902), nr. 5, 6, 7, 8. După cunoștința noastră este prima încercare de a traduce Odiseea în versuri românești.

[66] În „Albina", XVI (1913), nr. 49, p. 2070—2071.

[67] În „Albina", XV(1911—1912), nr. 13—14, p. 557—560.

https://biblioteca-digitala.ro

„La clacă" (schițe din popor) [68], „Scripcarul Șerban", nuvelă populară [69]. Viața satului este prezentată idilic, în spiritul ideologiei literare sămănătoriste, țăranul e fericit și mulțumit de recoltă bogată, satul e pus în contrast cu orașul, de unde vin relele : „La oraș învățăm puțin lucruri bune, dar rele cît păr în cap" (*La clacă*, p. 9—10); latura artistică fiind deficitară. Ceea ce interesează este elementul folcloric bogat și tendința de a-l prezenta în mediul lui de desfășurare. *La clacă* are ca temă o clacă de curățat păpușoiul : cu vorbă veselă, cu vin băut din oale de pămînt, cu cîntecele lăutarului, cu ghicitori, anecdote, glume... o clacă cum a văzut la Roșiori și la Urechești — Rîmnicul Sărat. În *Scripcarul Șerban*, nuvelizează legenda satului Șerbănești — Olt. E povestea de un romantism tragic a dragostei lui Șerban, lăutar român, sărac, mare meșter al cîntecelor, pentru o *jivină ciocoiască*, o *grecoaică*, fata unui *grec turcit*, *ciocoi gulerat* din Stambul, care-și ascundea originea sub *nobilul* nume de *româncă*. Deși tînăr, chipeș, talentat, Șerban nu-i iubit de tînăra fată. Surprinzînd-o în brațele unui *turc bogat și chefliu*, îi înjunghie pe amîndoi, iar el, nebun, pleacă în lume și-și pierde urma. De la povestea lui se trage numele satului. În ambele, în schiță și în nuvelă, Țapu folosește mult folclor, inedit sau luat din „a sa colecție : *Materialuri folcloristice*". Metoda folosită, nuvelizarea folclorului, era curentă în vremea sa.

În cele cîteva idei despre originea latină a folclorului — descîntecele și plugușorul — cît și în interpretarea mitologică a acestuia din urmă, Chr. N. Țapu rămîne îndatorat profesorului său Gr. G. Tocilescu.

Lucrarea prin care Țapu năzuiește să fie el însuși, lucrare bine primită de folcloriștii care s-au ocupat de ea, este *Aga Bălăceanu* (legendă istorică)[70]. Consemnînd balada cu același titlu, publicată de Țapu în „Revista liceului « Unirea » din Focșani", în 1900, folcloristul Ion Diaconu sublinia că este „însoțită de un amplu studiu"[71], iar mai tîrziu același folclorist, referindu-se la studiul *Aga Bălăceanu*, scria : „Chr. N. Țapu... încerca poate prima reconstituire folclorică la noi, sistematică, cercetînd infiltrările lăutărești în balada noastră istorică" [72]. În zilele noastre, un tînăr folclorist trece studiul lui Țapu „în ordinea articolelor citabile... pentru ineditul unor probleme tratate", ...„după cea mai autentică metodă istorică practicată mult înaintea lui N. Iorga" [73].

---

[68] Cu titlul *La clacă*, schiță de moravuri țărănești din Chiojdeni — Rîmnicul Sărat și sub numele C. Dimitrescu-Chiojdeni, cl. VI, liceul „Unirea", a apărut în „Revista liceului « Unirea » din Focșani", I(1900), nr. 1, p. 22—27 ; cu textul amplificat și pe alocuri modificat, apare de Hristian N. Țapu, *La clacă* (Schițe din popor), în „Ghilușul", II(1914), nr. 3—4, p. 3—13 ; același text : Hristian N. Țapu, *La clacă* (Schițe din popor), Craiova, [1914], în „Biblioteca folcloristică", nr. 17.

[69] „Scripcarul Șerban. Nuvelă populară" apare pe rînd în « Rev. lic. „Unirea" Focșani », I(1900), nr. 2, p. 65—78 ; „Noua revistă română", vol. II, nr. 16 (15 august 1900), suplimentul II, p. 59—65 ; „Familia", 41(1905), p. 79—80, 90—92 ; „Șezătoarea" vol. XIII (1912), nr. 2—3, p. 29—41.

[70] Ca și alte lucrări ale lui Chr. N. Țapu, și *Aga Bălăceanu* (Legendă istorică) s-a tipărit de mai multe ori : în „Rev. liceului « Unirea » din Focșani", 1900—1901 ; „Revista Tinerimea română", București, 1902, p. 22—23 ; „Șezătoarea", an. XI (1903—1904), vol. VIII, p. 163—177 ; „Analele lit. politice și științifice", I(1904), p. 25—46 ; în broșură, Craiova, Biblioteca literară, nr. 2, 1916.

[71] Ion Diaconu, *Repertoriul periodicelor apărute în Focșani și cuprinsul județului Putna (1859—1940)*, în „Ethnos", I(1940), p. 21—73.

[72] Ion Diaconu, *Folclor din Rîmnicul-Sărat*, III[1], p. 52.

[73] Petre Ureche, *„Șezătoarea" în contextul folcloristicii*, București, 1972, p. 197.

https://biblioteca-digitala.ro

Despre Aga Bălăceanu, personajul istoric din vremea lui C. Brîncoveanu şi faptele sale oglindite în cîntecul nostru popular, a scris B. P. Hasdeu înainte de studiile semnate de Gr. G. Tocilescu în *Precuvîntarea* la *Materialuri folcloristice* şi de Chr. N. Ţapu în „Rev. lic. « Unirea » din Focşani", nr. 3 pe 1900. Gr. G. Tocilescu nu aminteşte studiul lui B. P. Hasdeu, *Notiţă despre boierii Bălăceni*, din „Revista nouă", t. VII, (1894—1895), p. 415—419, text prezent şi în *Etym. Magn. Romaniae*, vol. III, col. 2981—2991, nici discuţia pe care Hasdeu o face, tot în legătură cu *Bălăcenii*, în *Etym. Magn. Rom.*, IV, p. CXXV sq. şi CXVIII sq. Ţapu cunoaşte comentariile lui Hasdeu şi le foloseşte, fără să le accepte în întregime.

Pentru Ţapu, fondul istoric al cîntecului *Aga Bălăceanu* este lupta de la Zărneşti dintre aga Bălăceanu, susţinut de nemţi, şi C. Brîncoveanu, sprijinit de turci. Aga Constantin Bălăceanu piere în luptă. Cum reiese din istorie şi din pasta cîntecului, miezul conflictului era lupta pentru domnie.

Hasdeu, urmărind originea familiei Bălăcenilor, găseşte în trecut doi *Bălăceni*, la distanţă de 100 de ani între ei: unul „din timpul lui Lithuon voevod, amintit într-o baladă sîrbească, studiată de d-l Hasdeu în *Magnum Etymologicum Romaniae* (IV, p. CXXV sq. şi CXLVIII sq.)"; altul, un sfetnic al lui Mircea vodă Cozianul.

Balada sîrbă în discuţie este un cîntec de nuntă. În ea, un erou, Bălaciu, cu o oaste de 600 de români de-ai lui Litean vodă, luptă cu Miloş, erou sîrb, să-i ia fata răpită a lui Litean vodă. Miloş îl înfrînge, îi taie capul şi-l aruncă înainta împăratului Milutin, care îl răsplăteşte cu 1000 de galbeni. Milutin din cîntec este în realitate Ştefan Duşan, ţarul sîrb, *ginere al Liteanului bogat, voievodul oltenesc din anii 1246—1279* (*Etym. Magn. Rom.*, vol. IV, p. CXV). În baladele româneşti cu temă asemănătoare — Ţapu citează: *Bogdan* (colecţia Alecsandri), *Nunul mare* (colecţia G. Dem. Teodorescu, 653), cum şi „Mihnea vodă, Milea vodă şi Iancu vodă, din colecţia mea *Materialuri folcloristice*" — nu se întîlneşte eroul legendar, Bălaciu, din vremea lui Lithuon voievod. Dealtfel, Ţapu nu crede că a existat un Bălaciu pe vremea lui Lithuon voievod, eroul fiind amintit numai în cîntecul sîrbesc; atestat documentar este numai Constantin Bălăceanu, din vremea lui Mircea vodă, conducător de oşti, care a şi intrat în baladele ce cîntau vitejiile lui Mircea vodă Cozianul de la 1387 şi din aceste cîntece româneşti l-au luat sîrbii şi bulgarii — pe eroul Bălăceanu — şi l-au adaptat istoriei lor.

În cîntecele noastre de nuntă amintite se păstrează numai figura lui Litean vodă, a cărui fată e peţită de domni români, cum sînt: Bogdan, Iancu, Milea, Mircea vodă, care au luat locul lui Ştefan Duşan, adevăratul ginere al lui Litean vodă, cel dintre anii 1246—1279. Ţapu observă că ginerii din cîntecele respective au peţit pe una şi aceeaşi fată a lui Litean vodă şi că au trăit cu sute de ani după acesta. Ceea ce notează Ţapu pe marginea celor discutate cuprinde o idee nouă şi total actuală astăzi: „Producţiile populare sînt pline de fantezie şi imaginaţie, dar lipsite de fondul istoric. Sînt şi excepţii, dar la sută una".

Ţapu mai notează cu justeţe şi o altă trăsătură a spiritului creator popular, tendinţa de a apropia de vremea sa acţiuni din trecut sau de a le atribui unor personaje mai cunoscute sau care se bucură de mai multă

https://biblioteca-digitala.ro

simpatie din partea poporului. În acest sens amintește că Mănăstirea Argeșului, zidită de Neagoe Basarab, este atribuită lui Negru vodă; de asemena, mănăstirea Țigănia de lîngă Roșiori de Vede, refăcută de Matei Basarab, dar care în pisanie nu amintește de fondatorul ei, este atribuită tot lui Negru vodă, iar vitejiile lui C. Bălăceanu din vremea lui Mircea au trecut, în cîntecul pe care-l analiza, pe seama lui aga Constantin Bălăceanu din vremea lui Constantin Brîncoveanu.

Reținem și apropierea pe care o face între eposul nostru eroic și cel slav din sudul Dunării, în special cel sîrbesc. Ceea ce este însă cu totul nou în interpretarea baladelor este documentarea istorică serioasă — cu apelarea la cronici și documente — și părăsirea interpretării mitologice, folosită de dr. Atanasie Marian Marienescu în colinde și balade, interpretare pe care Țapu, împrumutînd-o de la Tocilescu — și acesta de Marienescu — o folosea în interpretarea Plugușorului.

Deși Țapu se declară împotriva *fondului istoric* al baladelor populare, admițînd numai excepții de „la sută una", i se pare totuși că se poate stabili identitatea dintre *Liteanu* (Lithuon) vodă, „voevodul oltenesc din anii 1246—1279" și *Letinul bogat* din cunoscuta baladă a nașului. Apropierea, cred că Țapu și-a întemeiat-o pe aparenta asemănare de nume, *Litean* și *Letin*, și pe faptul că după datele istorice și după *balada* sîrbească — *un cîntec de nuntă* —, personajul istoric este socrul lui Ștefan Dușan, țarul sîrb. Dar aceste elemente nu-s probante. *Litean*, cel din istorie, este cu totul exterior cîntecului *Aga Bălăceanu* pe care îl analizează Țapu. Între *Aga Bălăceanu*, legendă istorică, și *Cîntecul nunului* sînt deosebiri pregnante de fond: în primul este vorba de un conflict politic real, dovedit de cronici, în al doilea — un cîntec de nuntă — este un fond care vine mai de departe, dintr-o mentalitate primitivă. Încercările la care e pus mirele urmăresc să-i dovedească vrednicia, ca să merite de soție pe fata *Letinului bogat*. Prin rolul esențial al nunului în desfășurarea acțiunii, *Cîntecul nunului* este și un text ritual de inițiere. Pe *Liteanul* din istorie nu-l cunoștem cum se manifestează, dar el este un domnitor român, un om de țară, respectat și privit cu simpatie. Lui nu i se potrivesc trăsăturile *Letinului bogat*, chiar dacă ne referim numai la textele pe care se sprijină Țapu. După aceste texte avem: ...„*litean bogat*/și *de lege lepădat*" (colecția Alecsandri, *Bogdan*, vers 26—27, 46—47; la Alecsandri e popular numai fondul: personajele, încercările; forma este a poetului); la G. Dem. Teodorescu, fata e „din *Dobrogea*, din *orașul Hîrșova*" (informatorul era din Brăila), *fata Letinului*,...*hainului*,/savai, *Letinul bogat*/și *de lege lepădat* (p. 635, v. 12—18, 109—110...). După alte variante culese chiar de Țapu, mireasa e luată „Din oraș din Dobrogea,/ De la Letinu bogat, [...] Și de lege lepădat" (*Materialuri folcloristice*, I, p. 110) sau „Tot din țara letinească,/De la un Letin bogat,/Savalat, cîine spurcat [...]Și de lege lepădat"/. Letinul pune la încercări diferite pe ginere „ca să-i văd puterile". Pentru aceasta „De-o dată-mi striga *turcește*,/D-a doilea letinește,/D-a treilea românește" (*ibid.*, 112—113). — Se vede că Letinul e *străin* din „țara letinească", e „lepădat de lege, e „cîine spurcat" și vorbește de preferință alte limbi: turcește, letinește. Nimic nu-l apropie de Litean voievod, cel din Oltenia secolului al XIII-lea.

Continuîndu-și evoluția de-a lungul anilor, cîntecul *Aga Bălăceanu* din vremea lui Țapu a devenit astăzi *Cîntec de nuntă*, funcție cu care a fost

https://biblioteca-digitala.ro

cules din Oltenia în anii noștri de Aurelian I. Popescu [74]. Balada *Cîntecul naşului* păstrează personajele vechiului cîntec : aga Bălăceanu, finul său căpitan Costin, devenit eroul principal şi *Constandin Brîncoveanu*. Balada îşi păstrează modificat, deci slăbit, fondul istoric ; nu mai e vorba de lupta de la Zărneşti, ci numai de o intrigă de curte, de un omor pus la cale de domn pentru a-şi apăra tronul de cel care vrea să i-l uzurpe. Omorîtorul duşmanului este însuşi finul acestuia, dar omorîrea naşului nu se petrece pe cîmpul de luptă ci, printr-o viclenie gîndită şi pusă la cale de finul său, este atras singur şi neînarmat pe un cîmp liber. Aducînd capul omorîtului pe masă ca o „căpăţînă de varză", nu-şi primeşte răsplata ce o aştepta, domnia, ci frînghia, fiindcă şi-a tăiat năşia. Intervine acum un personaj nou, naşa, care îl blesteamă să nu mucezească, nici să nu putrezească nouă ani ; la împlinirea acestui termen, naşa „l-ierta cu vorba blajină" şi pedepsitul îşi căpăta şi el liniştea în mormînt, ca în tragediile vechilor greci. Cîntecul se încheie cu sublinierea tăriei blestemului de naşă şi de părinţi :

Că blestemu di la naşe — Ca lovitura de ciumă ;
În lume n-are lăcaşe — Şi blestemu di la tată,
Şi blestemu di la mumă — Ca pomu bătut de piatră.

De la oglindirea unui fapt istoric, balada a căpătat o funcţie morală : condamnarea crimei săvîrşite de fin contra naşului, crimă asimilată în concepţia poporului cu paricidul.

În studiile respective despre balada *Aga Bălăceanu*, şi Gr. G. Tocilescu, şi Chr. N. Ţapu se întemeiază pe variantele culese de colaboratorii la *Materialuri folcloristice*. Ţapu, referindu-se la cele două variante date în studiul său, afirmă categoric : „sînt singurele balade existente, cunoscute mie pînă acum : ele nu se află publicate în nici o altă colecţie de cîntece populare apărute pînă în prezent" [75]. În realitate, balada *Aga Bălăceanu* a fost culeasă şi publicată de două ori în 1887 [76] şi reprodusă într-o culegere din 1896 [77], iar Hasdeu o citează în studiul amintit : *Notiţă despre boierii Bălăceni*, cuprins şi în *Etym. Magn. Romaniae* [78]. Nici Tocilescu, nici Ţapu nu folosesc această indicaţie a lui Hasdeu.

Cu scăderile sale, studiul baladei *Aga Bălăceanu* este o promisiune de ceea ce ar fi putut să dea Ţapu, dacă ar fi trăit şi lucrat în alte condiţii şi dacă ar fi fost încurajat şi îndrumat cu bunăvoinţă şi înţelegere.

Contribuţia lui Ţapu [79] la *Materialuri folcloristice* va ieşi mai bine în relief, comparînd-o cu ceea ce au adus ceilalţi membri ai comisiei folclorice, a căror activitate o vom arăta într-un alt studiu.

---

[74] Aurelian I. Popescu, *Cîntece bătrîneşti din Oltenia*, II, Craiova, Editura Academiei R. S. România, 1970 : *Cîntecu naşului*, p. 171 şi 176, din com. *Virvor* şi *Panaghia*, ambele din jud. Dolj ; *ibidem*, alte variante cu titlul *Costin* din com. Mîrza şi Mărăcinele, jud. Dolj, p. 163 şi 167.

[75] Hristea N. Ţapu, *Aga Bălăceanu*, legendă istorică, în „Revista lic. « Unirea » din Focşani", I(1900), nr. 2, p. 89 ; indicaţia se menţine în toate retipăririle (vezi nr. 72).

[76] Păun I. Gilorteanu, *Aga Bălăceanu şi Constantin Brincoveanu*, în „Lumina pentru toţi", III (1887/88), p. 70—72 şi în „Ţara nouă", IV(1887), p. 249.

[77] Cristu S. Negoescu, *Poesii populare alese (balade)*, 1896, p. 100.

[78] *Etym. Magn. Rom.*, Bucureşti, III (1893), coloana 2981, citează pe Păun I. Gilorteanu cu balada „Aga Bălăceanu", publicată în „Lumina pentru toţi", III (1887), p. 70—72.

[79] Scrise în 1974, aceste rînduri erau menite să apară în acelaşi an cu ocazia centenarului naşterii folcloristului Chr. N. Ţapu.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

POSIBILE REPERE ÎN OPERA ŞTIINŢIFICĂ A LUI MIRCEA ELIADE

PAUL SIMIONESCU

Dacă ar trebui să determinăm imperios cadrul culturii româneşti sub care s-a desfăşurat întreaga creaţie ştiinţifică, filosofică şi literară a lui Mircea Eliade, marginaliile aluzive desprinse din propriile-i mărturisiri de altădată ar fi suficiente. Atunci notase, printre altele: „Există în cultura românească o tradiţie care începe cu Dimitrie Cantemir şi pe care am putea-o numi «tradiţia enciclopedică». O bună parte din oamenii de seamă, scriitorii mari şi profeţii culturali ai neamului românesc se integrează în această tradiţie... Aceleaşi preocupări variate şi contradictorii; aceeaşi sete de a străbate cît mai multe din geografiile spirituale ale lumii, aceeaşi activitate multilaterală... izvorînd însă întotdeauna din dorinţa de a sili cultura românească să sară cît mai multe etape, înălţînd-o pe plan mondial, dovedind puterea de creaţie a geniului românesc" [1].

Cuvintele amintite, ca şi cele ce urmau, puneau de fapt pecetea înţelegerii propriei sale opere. Întocmai ca în imaginile pe care le-a închinat marelui nostru cărturar, înaintaşul său în ale scrisului, opera lui Mircea Eliade a crescut „ca o uriaşă sete romantică de sinteză... de apropieri curajoase între fapte", dintr-o dorinţă nestăvilită de a desprinde analogii, corespondenţe, de a străbate pînă spre adîncurile originare ale fenomenelor sau realităţilor scrutate.

Şi pentru opera contemporanului nostru, ca şi pentru opera model a celor care l-au precedat şi la care se referă adeseori — Dimitrie Cantemir, Bogdan Petriceicu Hasdeu şi Nicolae Iorga — perspectivele de înţelegere rămîn aceleaşi: monumentalitatea, tensiunea găsirii datelor originare, a coerenţei acestora („căci numai intuind precis începuturile unui neam sau ale unei realităţi istorice, poţi avea voluptatea intelectuală a cuprinderii totului, a întregului" [2]).

---

[1] Introducere la ediţia critică a volumelor lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, tomul I, Bucureşti, Fundaţia pt. literatură şi artă, 1937, p. XXXVII.

[2] *Ibidem*, p. XLVIII.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 231–239, Bucureşti, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

Ar putea să pară nefirească încercarea de a cuprinde — în rînduri atît de limitate ca cele de faţă — seria tuturor determinantelor care pot profila fără retuşări posibile întregul portret compozit al monumentalei sale creaţii ştiinţifice. Singura posibilitate rămîne doar aceea de a remarca unele puncte de legătură cu o explicitare posibilă, care se vor revelatorii orizontului ideativ propus.

Îndelungata sa stăruinţă asupra realităţilor desprinse din tezaurul vieţii tradiţional-spirituale româneşti l-a făcut să intuiască deplin, nu numai prestigiul sau aureola poetică a acestora, ci cu deosebire posibilitatea de cuprindere a semnificaţiilor adînci — modele şi expresii ale creaţiei.

Referindu-se la comentariile posibile marginale faptelor, datelor, realităţilor — etnografice sau folclorice — înregistrate, Mircea Eliade nota, cu decenii în urmă : „Nu faptele ca atare sînt importante (pentru că aceste fapte sînt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci convieţuirea cu ele timp îndelungat, *cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins...*". Ceea ce era pentru el cu deosebire relevant rezulta din semnificaţia adîncă a gîndurilor : „Nu istoria baladei ca atare, ci studiul lumii pe care o înfăţişează ea", considerînd că „fiecare produs folcloric poartă în sine universul mental care i-a dat naştere" [3]. Este, firește, vorba de acel univers primordial, arhaic — păstrat mai cu seamă în mituri, simboluri, obiceiuri. Legenda Meşterului Manole trebuia înţeleasă în primul rînd ca un mit central al spiritualităţii româneşti, versurile mărturisind ca de la sine despre o concepţie străveche asupra morţii creatoare.

Necesitatea revederii înţelesului adîncit al creaţiilor tradiţionale îl făcea pe Mircea Eliade să sublinieze, referindu-se la strădania celor ce întemeiaseră, cu ani în urmă, Muzeul Satului românesc, următoarele : „Un ochi exercitat şi o memorie bună ar putea descoperi aici ceva mai mult decît o adaptare la mediu (variaţia materialelor, a dimensiunilor, a economiei casnice); ar putea descoperi înrudiri stilistice cu forme şi culturi străvechi. Toate aceste înrudiri, variaţii, invenţii se topesc într-o intuiţie unitară; şi toate formele dovedesc o aceeaşi nesecată putere de creaţie şi o neistovită imaginaţie... Foarte aproape de viaţă, imitînd gestul iniţial şi fundamental al vieţii — creaţia, înnoirea, depăşirea — sensibilitatea ţărănească nu se opreşte în tipare şi nu se lasă condusă de canoane estetice" [4].

O atare intenţionalitate presupune sesizarea structurilor originare (a acelor arhetipuri care răzbat din adîncuri sufleteşti), singurele în măsură să mărturisească adeseori chiar despre adevărul şi semnificaţia prestanţei operei contemporane. În acest sens trebuie înţelese, de bună seamă, cuvintele după care : „Il reste que les chefs-d'œuvre de Brancusi sont solidaires de l'univers des formes plastiques et de la mythologie populaire roumaine, et portent même parfois des noms roumains (la Maiastra par exemple)... Il a compris que la source de toutes ces formes archaïques — celles de l'art populaire de son pays aussi bien que celles

[3] Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, 1943, p. 17.
[4] *Idem, Insula lui Euthanasios*, Bucureşti, Fundaţia pt. literatură şi artă, 1943, p. 158.

https://biblioteca-digitala.ro

de la protohistoire balkanique et méditerranéenne... était très profondément enfouie dans le passé ; et il a également compris que cette source primordiale n'avait rien à voir avec l'histoire « classique » de la sculpture... Grâce au processus d'« intériorisation » auquel nous faisons allusion et à l'anamnèse qui s'ensuivit, Brancusi a réussi à « voir le monde » comme les auteurs des chefs'-d'œuvre préhistoriques, enthnologiques ou folkloriques" [5].

Una din referinţele sale privind literatura populară vine să completeze ideea fundamentării cercetării datelor originare ale creaţiei prin cadrul acelor reminiscenţe folclorice, devenite într-un fel sau altul contemporane nouă. Este calea posibilei înţelegeri a trecerii de la formularea propriu-zis literară spre originile acesteia, spre implicaţiile ei de ordin mitologic. Cu alte cuvinte, elementele fragmentare ale unui mit (el însuşi expresie a unei concepţii „metafizice primordiale") se pot modifica necontenit în curgerea timpului istoric.

„De la mit la legendă, procesul de laicizare, de degradare este evident. Îndată ce legenda aceasta începe să circule, să « trăiască » participînd la « istorie », începe de asemenea să se transforme neîncetat, depărtîndu-se cît mai mult de sîmburele ei fantastic, căpătînd tot mai multe elemente locale, etnice, concrete".

Lucrurile de fapt devin, prin scrutarea lor, mult mai nuanţate, căci înţelegerea deplină — aşa cum arată Mircea Eliade — presupune şi drumul invers, dinspre datele şi realităţile istorice (personaje sau întîmplări) spre categorii folclorice. Altfel spus, „faptele, ca şi personajele istorice, devin cu timpul impersonale. Îşi pierd toate elementele concrete, contingente, specifice ; într-un cuvînt, îşi pierd structura lor « istorică », asimilîndu-se unor stări sau unor tipuri impersonale" [6].

Firește, sînt nenumărate referiri ce se pot desprinde din monumentala sa operă ştiinţifică privind datele culturii tradiţionale româneşti. Reprinse în ordinea firească proprie sistemului său de explicitări, toate aceste referiri pot exprima nu numai un grad de originalitate ; prin intermedierea lor se pot regăsi corespondenţe posibile, altfel spus, deschideri nebănuite spre alte orizonturi ale culturilor tradiţionale. Concluziile sale, deosebit de sugestive, remarcau, printre altele, în această privinţă : „Ni se pare îngrijorător faptul că nu acordăm importanţa cuvenită tocmai acelor ştiinţe care ne aşază pe picior de egalitate cu marile culturi europene. Poporul român are o preistorie şi o protoistorie de egală valoare cu a oricărei naţiuni europene importante şi are un folclor incontestabil superior... [Trebuie] cercetate şi promovate formele colective ale vieţii, simbolurile, tradiţiile orale etc. În acest domeniu poporul nostru este bogat" [7].

Dintre toate lucrările care se voiau constituite pe analiza unor realităţi tradiţionale, desprinse din spaţiul românesc (recomandîndu-se prin surse şi referinţe bibliografice de o mare varietate, puţin obişnuite

---

[5] *Idem, Brancusi et les mythologies*, în *Témoignages sur Brancusi*, Paris, Arted Edition d'Art, 1967, p. 11.

[6] *Idem, Cărţile populare în literatura românească*, în „Revista Fundaţiilor", 1939, nr. 4, p. 7—9.

[7] *Idem, Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Bucureşti, Vremea, 1937, p. 10.

https://biblioteca-digitala.ro

în literatura noastră de specialitate), cea care se impune cu precădere poartă titlul semnificativ : *De Zalmoxis à Gengis-Khan* [8].

În orizontul ideativ atît de cuprinzător şi de generos al cărţii se vor descifrate sau cel puţin adîncite în înţelegere referiri privind : originile religioase ale denumirii etnice a dacilor, precum şi sensul iniţiatic al cultului lui Zalmoxis, mitul cosmogonic, aşa cum se întrevede în spaţiul carpato-dunărean, mitul întemeierii principatului Moldovei şi vînătoarea rituală, legenda mănăstirii Curţii de Argeş şi riturile de construcţie, unele credinţe populare în legătură cu „experienţa" magiei, mandragora (iarba vieţii şi a morţii), precum şi scrutarea unor mitologii care au dat viaţă şi forme capodoperelor epicei populare româneşti. În limbajul propriu lucrării aceasta însemna în fapt : „...nous nous proposons de présenter l'essentiel de la religion des Géto-Daces et les plus importantes traditions mythologiques et créations folkloriques des Roumains... Si l'on veut parler de « continuité » elle doit être cherchée à un niveau plus profond que celui circonscrit par l'histoire des Géto-Daces, des Daco-Romains et de leurs descendants, les Roumains. Car le culte de Zalmoxis, par exemple, aussi bien que les mythes, les symboles et les rituels qui informent le folklore religieux des Roumains, plongent leurs racines dans un monde de valeurs spirituelles qui précède l'apparition des grandes civilisations du Proche-Orient antique et de la Méditerranée" [9].

Remarcînd convergenţa unor determinante — implicit a unor concepte revelatorii — ale sistemului propriu de comprehensiune, redescoperim sub eşafodajul izbitoarei coerenţe logice faţetele multiple şi variat colorate ale unui adevărat univers de considerente teoretice.

Reconsiderînd contextual unele informaţii, rezultate ale cercetării concrete de ordin arheologic, istoric, etnologic etc. (reconsiderare bazată pe o erudiţie ce poate impresiona şi pe cel mai avizat comentator), Mircea Eliade reface totodată un itinerar de investigaţie marginal celor mai expresive date (mituri, rituri, simboluri, alegorii, credinţe etc.) echivalate culturilor tradiţionale.

Punctul de plecare insolit mărturiseşte, în dezacord cu repere teoretice mai vechi sau mai noi, că prestigiul tuturor acestor culturi străvechi, tradiţionale se conturează de la sine dacă toate aceste realităţi sînt privite prin ele însele, nu subordonat faţă de modelul culturii moderne. Altfel spus, cercetarea etnologică, de pildă, va trebui să recunoască fără reticenţe primatul unor forme sau formulări avansate, perfect logice, de gîndire în toate aceste microunităţi sociale de tip arhaic. Această lume redescoperită în timpul istoric — privită cu altă înţelegere — este departe de a fi sălbatică, primitivă sau prelogică, reamintind un concept ce se voia cîndva deschizător de înţelesuri. Ea se constituie pe sine ca realitate socială de cu totul alt model (faţă, firește, de ceea ce sîntem îndeobşte obişnuiţi a numi modelul lumii civilizate).

Pentru Mircea Eliade, această lume îndepărtată în timp, trăind cu repulsia timpului şi evenimentului istoric, trăind sub obsesia prezen-

[8] *Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale.* Paris, Payot, 1970, 253 p. (Bibliothèque historique).

[9] *Ibidem*, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

ţei pe care o confereau mitul şi ritul (ca „experienţe" religioase), trebuie abordată direct, prin intermediul acelor documente care prin ele însele definesc şi explică.

Fireşte, orice astfel de experienţă primară (revelatoare pentru *homo religiosus)* se situa într-un anume context socioeconomic şi cultural determinant; o atare realitate, imposibil de omis în orice analiză propusă, implică demersul unor cercetări comune de ordin istoric, economic, lingvistic. Toate acestea sînt subliniat remarcate: „Certes il n'y a pas de phénomène religieux « pur »; il n'y a de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant chose humaine elle est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique car on ne conçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective" [10].

Trebuie remarcată de asemenea ideea, fundamentală economiei sistemului de referinţe, după care selectarea imensului material documentar (texte, monumente, inscripţii, tradiţii orale, reminiscenţe, relicte etnografice sau folclorice etc.) urmează să se facă accentuîndu-se mai cu deosebire acele date desprinse din interiorul profilului compozit al gîndirii mitice (cu deosebire formulările originare, nu acelea rezultate din disoluţiile etapelor desacralizării). Ca atare, orice societate tradiţională — arhaică — trebuie raportată permanent, pentru a deslusi semnificaţiile adînci ale mentalităţii şi comportamentelor — precum oricare altă expresie de viaţă socială — la însuşi sistemul de referinţă mitologică (ca expresie a unei viziuni proprii privind lumea şi viaţa). În societăţile arhaice, tradiţionale, cultura în totalitatea ei — atît cît este şi cum este — poartă pecetea unei „realităţi" explicative de ordin mitologic.

Conceptele de bază cu care operează îndeobşte analiza propusă de Mircea Eliade vizează cu deosebire: dicotomia sacru-profan, hierofania, mitul şi ritul ca expresii ale simbolurilor posibile.

Atît Emile Durkheim cît şi Rudolf Otto, în deceniile de început ale veacului nostru, au accentuat, din perspective de înţelegere diametral opuse, delimitarea celor două concepte corelate (sacru-profan) ca expresii ale trăirii umane, în tensiuni existenţiale diferenţiate. (Pentru primul sacrul se definea ca un produs al conştiinţei colective, prin care se retrăia — în realitatea individuală — un anumit ideal al acelei conştiinţe constrîngătoare, determinante de ordin social; pentru cel de-al doilea, conştiinţa şi trăirea sacrului presupuneau prezenţa unei valori sau dat extratemporal — pentru delimitarea căruia propunea conceptul de numinos).

Preluînd această dicotomie fundamentală oricăror supoziţii în analiza resortului celui mai intim al trăirii sau explicitării mitice, Mircea Eliade (considerînd totodată relevantă cu deosebire cercetarea structurilor coerente de profunzime, aşa cum, de pildă, reuşise să indice opera ştiinţifică a lui Georges Dumézil) subliniază concluzia după care orice dat de ordin mitologic poate fi considerat ca hierofanie (modalitate proprie de exprimare a sacrului).

Ca atare, mai întîi ideea sau perspectiva de înţelegere, după care orice dat (component al unei mitologii anume) trebuie privit cu precădere în modalitatea sa proprie de exprimare; în al doilea rînd, orice astfel de dat reprezintă, implicit sau explicit, o hierofanie (o comunicare a sacrului),

---

[10] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1953, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

diferenţiind prin însăşi prezenţa sa timpul şi spaţiul sacru faţă de timpul şi spaţiul profan (o primă dicotomie posibilă).

Considerînd ca principal scop al oricăror investigaţii posibile în acest domeniu însăşi înţelegerea esenţei de structură a datelor comunicate prin reinterpretarea, în limbajul nostru reductiv, a acestui gen de comunicare sui-generis (pe care o numim hierofanică), Mircea Eliade subliniază rolul primordial al analizei şi descrierii morfologice, precum şi rolul abordării tipologice (în context pluridisciplinar).

Scrutînd îndeaproape dialectica prezenţei hierofanicului în timp (ca manifestare a sacrului printr-o mijlocire înstrăinată esenţei sale), Mircea Eliade remarcă subliniat ideea că toate implicaţiile raportării la mit presupun formulări autonome de cunoaştere şi comunicare specific simbolice. Aceste expresii simbolice, evident distincte de logica propusă prin analiză conceptuală, pot fi explicit traduse în limbaj raţional, discursiv (deşi, în parte sau în totalitate, ele exprimă un alt nivel de cunoaştere sau de trăire).

În aceeaşi ordine de explicitări trebuie remarcat şi faptul că, în contextul datelor convergente vieţii tradiţionale, miturile şi riturile (altfel spus, reprezentările fundamentale şi manifestările sau actele fundamentale) rămîn modalităţi proprii, definitorii ale exprimărilor simbolice. Mitul exprimă — ca naraţie posibilă — ceea ce s-a împlinit cîndva, *in illo tempore*; ritul exprimă reactualizarea permanentă, prin act împlinit, a mitului ca atare. Mai întîi trebuie cunoscut mitul, mai apoi trebuie împlinit actul ritual, actul ritual însemnînd însăşi retrăirea — în timp — a mitului.

De la sine înţeles, pe măsura trecerii timpului, un simbol poate reîngloba noi înţelesuri (o astfel de schimbare exprimă cu siguranţă nu numai procesul firesc, istoric al evoluţiei în timp, ea exprimă totodată însăşi schimbarea cadrului cultural în care s-a consumat o astfel de experienţă de viaţă colectivă).

Din perspectiva de cuprindere a concepţiei sale, mitul nu e nici istorie legendară, nici fantezie poetică, după cum nu se referă aluziv nici la ordinea naturală. Mitul trebuie acceptat şi înţeles ca echivalare posibilă — datorită limbajului său propriu de comunicare — a unei lumi aparte, el trebuie înţeles prin sine însuşi, ca expresie a sacrului. Considerat ca o irupţie a sacrului în lume, mitul se constituie ca „redescoperire" şi ca model originar. În raport cu acest model originar se înţeleg sau, mai bine spus, trebuie înţelese seria comportamentelor umane dintr-o societate tradiţională.

După cum omul „societăţilor civilizate" se consideră pe sine format prin istoria proprie a societăţii în care viaţa lui se integrează, omul societăţilor tradiţionale se priveşte pe sine în raport cu modelul propus de „realitatea mitului" acceptat.

Miturile (indiferent de natura lor), ca redări exemplare ale unor evenimente petrecute cîndva, *in illo tempore*, constituie în fapt fundamentarea întregii vieţi culturale şi sociale a comunităţii respective. Receptat de conştiinţa omului din societatea arhaică sau tradiţională ca real şi sacru în acelaşi timp, mitul rămîne „exemplar" pentru orice experienţă umană; el se descoperă model pentru orice act uman. Pentru omul societăţilor arhaice sau tradiţionale — în înţelesul pe care îl conferă concluziile lui Mircea Eliade — mitul se constituie şi se impune ca adevărată istorie

https://biblioteca-digitala.ro

(funcţia lui fiind cu precădere de ordin soteriologic). Din analizele propuse se înţelege, raportîndu-ne la cele amintite mai sus, că atît miturile cît şi riturile reactualizează, în modalităţi proprii de expresie, timpul şi evenimentul primordial (prin intermediul mitului se „învaţă" ce s-a petrecut odinioară, prin intermediul împlinirii rituale se recomunică prin act gestul împlinirii originare).

Pentru omul modern, timpul istoric (singura dimensiune posibilă) are un evident caracter ireversibil; pentru omul societăţilor arhaice, tradiţionale, timpul mitic presupune referinţa permanentă la cele întîmplate odinioară, cu alte cuvinte presupune referinţe de valoare exemplificativă. În atari perspective de înţelegere omul culturilor arhaice sau tradiţionale, prin întreaga sa existenţă, redevine răspunzător faţă de ceea ce s-a consumat în deplinătate — o singură dată — ca model existenţial.

Distanţa de înţelegere pe care o conferă cercetările lui Mircea Eliade faţă de toate implicaţiile pozitiviste sau neopozitiviste (în abordarea şi studiul „cu înţeles" al miturilor) este enormă.

Pentru pozitivismul secolului trecut mitul constituia o expresie a unei cugetări posibile (rudimentare, primitive), pentru sistemul de referinţe cu care operează cercetările savantului român, mitul, departe de a se desprinde din structurile unei gîndiri prelogice, constituie, prin el însuşi, un univers aparte. Pentru societăţile arhaice sau tradiţionale ele, miturile, dau sens şi valoare existenţei; ele determină în ultimă analiză cunoaşterea esenţială; iar riturile, ca prelungiri ale miturilor, în cunoaşterea şi apropierea sacrului, presupun în fapt o repetare a ceea ce s-a petrecut cîndva, *ab origine*.

Apropiat într-o oarecare măsură cercetărilor pe care le desfăşura Carl Jung — prin regăsirea în straturile adînci ale inconştientului colectiv a unor imagini şi mituri desprinse din religii arhetipale — Mircea Eliade a accentuat înţelesul pe care îl poate deţine (în orice explicitare propusă) logica simbolurilor folosite. Simbolurile, ca şi miturile sau actele rituale, trebuie privite şi înţelese ca sisteme de referinţă în sensul propus de orice analiză hermeneutică.

Opera ştiinţifică în integritatea ei detaşează, prin excepţională rigoare de gîndire, mărturia acelei profunde erudiţii în care tensiunea marilor sinteze rămîne permanent remodelată de simţul distincţiilor, al nuanţelor firesti. Recitind paginile lucrărilor sale, pătrunzi într-o imensitate de idei ramificate adînc şi, în acelaşi timp, atotcuprinzătoare. Dincolo de exhaustivitatea documentării propuse, se regăseşte permanent tendinţa de a stăpîni şi depăşi acest material de referinţă prin clasificări comparativiste riguros întocmite, prin ierarhizări valorice, dar mai cu seamă printr-o extraordinară capacitate de reintegrare. Importante pentru el sînt lucrurile fundamentale, rosturile adînci. Felul lui original de a înţelege, cu nuanţe şi subtilităţi, acele realităţi, fenomene şi date, expresii autentice ale vieţii spirituale manifestate de o societate de tip arhaic, tradiţional, a însemnat, în fond, redescoperirea unei lumi arhetipale pe care conştiinţa omului contemporan o abandonase, dintr-un motiv sau altul, de mult. Considerînd că realul trebuie diferenţiat şi raportat structurilor arhetipale (acelor date originare), Mircea Eliade regăseşte, implicit, drumul comunicabilităţii: culturile tradiţionale, arhaice se pot înţelege, se pot reoglindi prin propriul lor conţinut ideativ.

https://biblioteca-digitala.ro

Mai mult decît atît, orice creaţie ar trebui privită în înţelesul pe care îl imprimă fondul adîncimii noastre spirituale. Acesta este desigur şi sensul propriilor lui cuvinte: „Un eveniment istoric poate provoca o anumită creaţie folclorică, dar o provoacă întrucît acel eveniment istoric a căpătat o rezonanţă care îl integrează într-o categorie arhetipală, adică în măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil şi devine actualizarea unui moment repetibil la infinit" [11].

A adînci datul cunoaşterii în acest tipar originar (al desăvîrşirii oricărei creaţii tradiţional-populare) presupune, în mod implicit, a reda înţelesului ceea ce s-a cristalizat odinioară. În fond, urmînd sensul hermeneuticii propuse, nu este atît de semnificativ a avea în conştiinţa noastră clarificată istoria sau răspîndirea în spaţiu a unui mit, cît mai cu deosebire a avea sau a stăpîni acuitatea mesajului exprimat prin el (căci în limbajul şi semnificaţia proprie miturilor evenimentele sau stările esenţiale se întrevăd acolo — *ab origine).*

Mircea Eliade este primul care îmbogăţeşte şi justifică totodată teoretic ideea penetrabilităţii culturii noastre tradiţionale în orizonturi largi, fără ca prin aceasta să diminueze sau să submineze originalitatea acesteia (întrepătrunderea chiar a culturilor tradiţionale nu exclude sensul specificităţii, autenticităţii şi omogenităţii).

Propunînd descifrarea sensurilor şi semnificaţiilor adînci ale arhetipurilor culturale, el a reactualizat cu un talent şi putere de convingere fără multe precedente studiul miturilor. Acestea constituie şi pentru el, ca şi pentru atîţia alţii (Bronislav Malinowski, Radcliffe-Brown, Raffaele Pettazzoni, Ruth Benedict, A. von Gennep, Franz Boas, Karl Kerenyi, Cl. Lévi-Strauss, ca să amintim pe unii dintre cei mai importanţi), o latură profund semnificativă a vieţii şi culturii omeneşti. Departe de a fi primitivă şi aberantă, aşa cum o înţelesese pînă nu de mult omul filosofiilor luministe şi pozitiviste, ea se prezintă pe sine — aşa cum rezultă şi din studiile lui Mircea Eliade — ca purtătoare de perspective şi înţelesuri nebănuit de adînci.

A scris şi a cuprins mult în opera sa ştiinţifică. Numeroase traduceri, studii critice, note de lectură, mai mult sau mai puţin penetrante, au omagiat această excepţională desfăşurare de forţe creatoare. Opera privită în integritatea ei ne dezvăluie, printre atîtea alte lucruri, profilul moral al unui savant care, pe parcursul atîtor decenii, şi-a rămas fidel sie însuşi.

Două volume omagiale închinate operei şi activităţii sale au fost publicate la distanţa unui deceniu (omagiul celor şaizeci şi al celor şaptezeci de ani de viaţă) [12].

---

[11] *Idem, Comentarii..*, p. 20.

[12] *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade.* Edited by Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969, 438 p.; *Mircea Eliade,* Les Cahiers de l'Herne... sous la direction de Constantin Tacou, Paris, Editions de l'Herne, 1978, 409 p.

https://biblioteca-digitala.ro

Rîndurile de faţă, ele însele mărturisind ca omagiu — în puţine cuvinte — despre strădania sa ştiinţifică, reamintesc cîte ceva despre itinerariul îndelungatei sale stăruinţe.

Scrutînd cîteva înţelesuri desprinse din opera sa, la această cumpănă de drum, regăsim nu numai plusul de cunoaştere pe care Mircea Eliade îl aduce culturii ştiinţifice universale, dar şi plusul de cunoaştere adîncită pe care, prin opera sa, îl aduce cercetării culturii tradiţionale româneşti. Şi ar mai fi încă ceva : opera sa ştiinţifică şi paginile sale literare regăsesc adeseori vatra proprie-i culturi — a culturii româneşti — în care şi prin care adeseori a încercat să reoglindească universuri întregi de imagini şi gînduri.

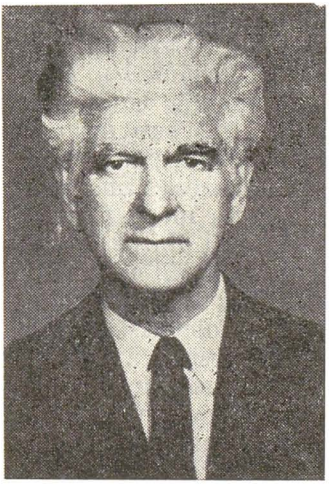
https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PETRU CARAMAN

IORDAN DATCU

Eminentul folclorist Petru Caraman împlineşte opt decenii. S-a născut la 18 decembrie 1898, în comuna Vîrlezi, judeţul Galaţi, unde urmează şcoala primară, ca apoi să fie elev al Liceului internat „Costache Negruzzi" şi student în litere şi filozofie al Universităţii din Iaşi. Face studii de specializare la Universitatea „Wł. Jagełło" din Cracovia, unde-şi susţine doctoratul în litere şi filozofie (cu specialitatea principală etnografie). A fost profesor la diferite licee din ţară, director al Institutului român din Sofia şi profesor de slavistică la Facultatea de litere a Universităţii din Iaşi.



1. Petru Caraman

Autor a numeroase studii de profil complex, etnologic, folcloric şi lingvistic, Petru Caraman abordează din perspectivă comparată, în tradiţia şcolii comparatiste a lui B. P. Hasdeu şi a celei lingvistice a lui

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 241–246, Bucureşti, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

Ov. Densunsianu, multiple aspecte ale culturii noastre populare, între care cele ale baladei şi colindului deţin un loc central.

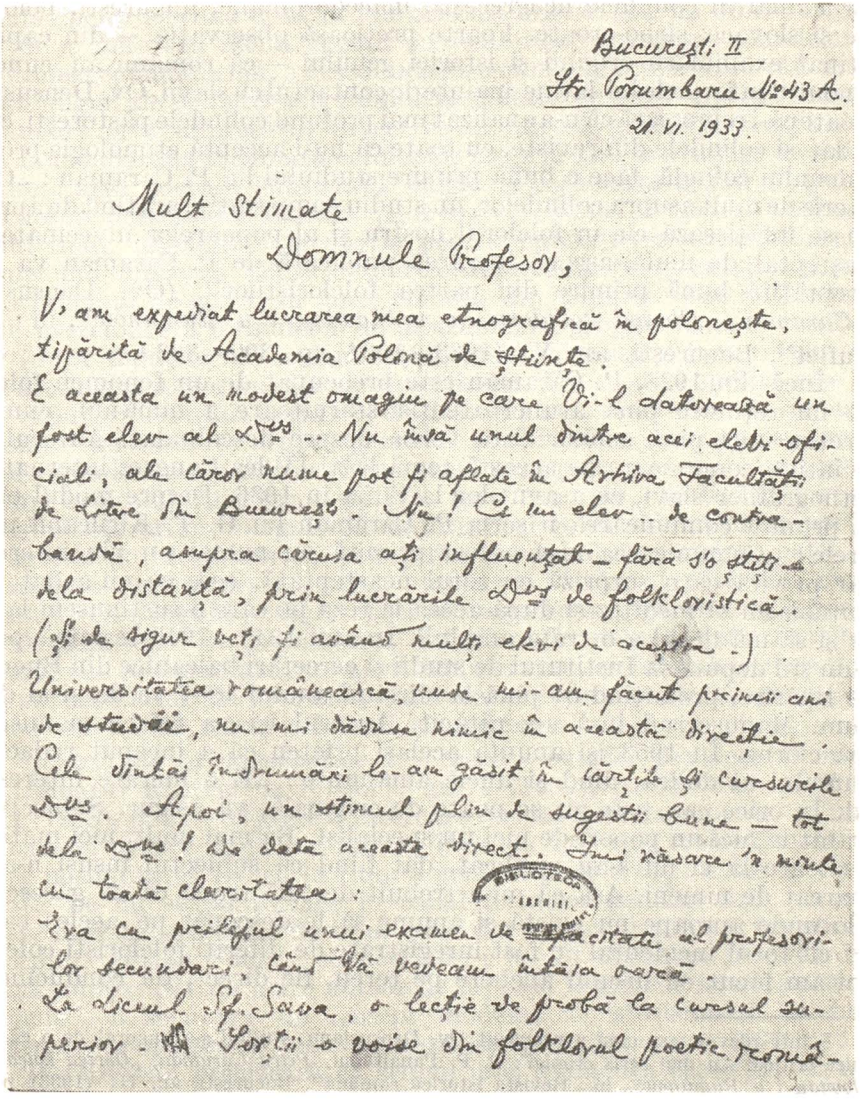
Încă din 1974, Ovidiu Bîrlea (*Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, p. 505); observa: „Multe din lucrările sale sînt încă nepublicate, iar altele au fost scrise în limbi puţin cunoscute, încît aprecierea activităţii sale e condamnată încă la provizorat". Provizorat cu atît mai accentuat — adăugăm noi — cu cît lucrările încă inedite nu ocupă în ansamblul impunătoarei opere a marelui folclorist un loc secund. Ne referim în acest sens la studiul despre care P. Caraman îi vorbea — într-o scrisoare datată 22.XI.1958 — bunului său prieten G. T. Kirileanu: „Lucrarea asupra căreia mă concentrez acum este tot studiul acela despre care v-am vorbit cîndva în legătură cu Ştefan cel Mare în folclorul ucrainean. Poate că va fi cea mai solidă lucrare a vieţii mele; din tot ceea ce am scris pînă acum, în orice caz este. E un studiu amplu de slavistică în sensul cel mai complex şi mai cuprinzător al termenului, deopotrivă de folclor slav pe plan comparativ larg — punînd la contribuţie folclorul tuturor slavilor — ca şi de lingvistică, în special de dialectologie slavă. Vreau să ridic în cinstea marelui Ştefan voievod un monument pe care nu l-a ridicat şi nu-l va putea ridica nimeni. Un monument « sui-generis » sau mai exact « mei-generis ». Nu-i vorba de nimic patriotard sau patriotic în accepţiunea obişnuită. E vorba de ceva care vreau să fie serios, aşa cum serios a fost Ştefan vodă. E dorinţa mea cea mai arzătoare". (G. T. Kirileanu, *Corespondenţă*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, p. 402.)

Deşi îşi face studiile universitare la Iaşi, unde are profesor pe G. Ibrăileanu, pe care-l evocă vibrant (vezi vol. *Amintiri despre G. Ibrăileanu*, antologie şi bibliografie de Ion Popescu-Sireteanu, Iaşi, Editura Junimea, 1974, p. 77—114), P. Caraman îşi publică primul său mare studiu (*Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów*, Studjum porównawacze, Krakowie, Polska Akademja Umiejętności, Prace Komisji etnograficzney, nr. 14, 1933, 630 p.) sub influenţa autorităţii ştiinţifice a lui Ov. Densusianu. Trimiţîndu-i acestuia teza de doctorat amintită mai sus, P. Caraman îşi explică marea stimă pentru şeful şcolii lingvistice de la Bucureşti: „E aceasta un modest omagiu pe care Vi-l datorează un fost elev al Dvs. Nu însă unul dintre acei elevi oficiali ale căror nume pot fi aflate în Arhiva Facultăţii de litere din Bucureşti. Nu! Ci un elev... de contrabandă, asupra căruia aţi influenţat — fără s-o ştiţi — de la distanţă, prin lucrările Dvs. de folcloristică. (Şi, desigur, veţi fi mai avînd mulţi elevi de aceştia.) Universitatea românească, unde mi-am făcut primii ani de studii, nu-mi dăduse nimic în această direcţie. Cele dintîi îndrumări le-am găsit în cărţile şi cursurile Dvs.!" P. Caraman aminteşte, în aceeaşi scrisoare, înrîurirea puternică, hotărîtoare şi nemijlocită ce a avut-o personalitatea ştiinţifică a lui Ov. Densusianu asupra opţiunii sale pentru studiul etnologiei româneşti: „Apoi, un stimul plin de sugestii bune — tot de la Dvs! De data aceasta direct. Îmi răsare-n minte cu toată claritatea: Era cu prilejul unui examen de capacitate al profesorilor secundari, cînd Vă vedeam întăia oară. La Liceul „Sf. Sava", o lecţie de probă la cursul superior. Sorţii o voise din folclorul poetic românesc. Vă plăcuse lecţia mea şi m-aţi invitat să vin pe la Dvs. N-am venit. Nu-mi amintesc de ce... mi se pare că m-am sfiit. De atunci au trecut ani des-

https://biblioteca-digitala.ro

tui. Totuși n-am putut uita... Din clipa aceea, mi-au fost și mai dragi căile disciplinei care, pe atunci, mă ispitise numai. Iar apoi, m-am devotat cu totul lor''.

Obiceiul colindatului la slavi și la români (apărut în l. polonă) este o monografie a obiceiului la români, bulgari și maloruși care examinează,



Bucureşti II
Str. Porumbaru No 43 A.
21. VI. 1933.

Mult stimate
Domnule Profesor,

V'am expediat lucrarea mea etnografică în polonește, tipărită de Academia Polonă de Științe.
E aceasta un modest omagiu pe care Vi-l datorează un fost elev al D-voastre.. Nu știu unul dintre acei elevi oficiali, ale căror nume pot fi aflate în Arhiva Facultății de Litere din București. Nu! Ci un elev.. de contrabandă, asupra căruia ați influențat — fără să o știți — dela distanță, prin lucrările D-voastre de folkloristică.
(Și de sigur veți fi având mulți elevi de acestia.)
Universitatea românească, unde mi-am făcut primii ani de studii, nu-mi dădusă nimic în această direcție.
Cele dintâi îndrumări le-am găsit în cărțile și cursurile D-voastre. Apoi, un stimul plin de sugestii bune — tot dela D-voastre! De data aceasta direct. Îmi născare în minte cu toată claritatea:
Era cu prilejul unui examen de capacitate al profesorilor secundari, când Vă vedeam întâia oară.
La liceul Sf. Sava, o lecție de probă la cursul superior. Sorții o voiseră din folkloral poetic român-

2. Fragment dintr-o scrisoare către Ov. Densusianu.

în prima parte, cele două tipuri ale genului (colinde cîntate la fereastră și colinde cîntate în casă), iar în cea de a doua parte, aspectele istorico-etnografice ale tipurilor. Tipologia colindelor este stabilită după criteriul

https://biblioteca-digitala.ro

persoanelor cărora le sînt adresate urările : stăpînii casei, tineri şi tinere, logodnici, tineri căsătoriţi, văduvi şi văduve, bătrîni, copii, ciobani, pescari, negustori ş.a. Autorul relevă categoriile pe care le consideră exclusiv specific româneşti (colindele pentru logodnici şi pentru pescari), motivele şi temele poetice care apar exclusiv în colindele noastre („lupta tînărului cu leul", „fidelitatea văduvei faţă de soţul mort"), ca şi pe cele care apar numai în colindele neogreceşti, macedoromâne, ungureşti, poloneze, cehe şi slovace, sîrbo-croate. Foarte preţioasă observaţia — din capitolul destinat examinării originii şi istoriei genului — că românii au cunoscut colindatul în formele lui latine înainte de contactul cu slavii. Ov. Densusianu, cu toate că-i reproşează că n-a analizat mai profund colindele păstoreşti, că n-a studiat şi colindele din reviste, cu toate că nu-i acceptă etimologia propusă termenului colindă, face o bună primire studiului lui P. Caraman : „Oricît s-a scris de mult asupra colindelor, un studiu comparativ, arătînd de aproape cum se înfăţişează ele în folclorul nostru şi al popoarelor învecinate, era de aşteptat de mult, aşa că lucrarea publicată de P. Caraman va avea îndreptăţită bună primire din partea folcloriştilor". (Ov. Densusianu, *P. Caraman, „Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów"*, în „Grai şi suflet", Bucureşti, an. VI (1933—1934), p. 392—393 [1].

Încă din 1928, P. Caraman este preocupat de un fenomen folcloric care nu reţinuse pînă atunci atenţia stăruitoare a nimănui, cum n-o va reţine nici pînă astăzi. Este vorba despre descolindat. Autorul face mai întîi o comunicare pe această temă la al IV-lea Congres internaţional al etnografilor slavi, ce a avut loc la Sofia în 1936. Despre modul cum a fost primită comunicarea îi scria P. Caraman lui G. T. Kirileanu următoarele : „Comunicarea mea a fost primită nu numai cu viu interes, ci chiar privită ca o surpriză cu totul neaşteptată, ceea ce mi-a dat curaj şi entuziasm să meditez şi după aceea la teza pe care o susţinusem la congres şi să mă decid a o trata amplu". În anii 1945—1946 termină primul volum şi-l depune la Institutul de studii şi cercetări balcanice din Bucureşti spre tipărire, promiţînd că pînă la sfîrşitul anului 1947 va da şi al doilea volum. Manuscrisul însă s-a rătăcit. Autorul îşi va reface manuscrisul după ciorne. În 1953 îşi anunţa acelaşi prieten că a început redactarea volumului al doilea, dînd şi unele amănunte : „E o lucrare interesantă cred. În orice caz, este cît se poate de originală, vă asigur. Subiectul nu e tratat la nici un popor, de nici un specialist. Ba mai mult, nici materiale referitoare la el nu s-au publicat, dat fiind că subiectul însuşi n-a fost remarcat de nimeni. Aşa că mi-a trebuit destulă trudă ca să găsesc date acolo unde aproape nu există şi anume să le descopăr pe acelea care în mod cu totul incidental au fost înregistrate de diferiţi folcloriști-colectori. Apoi am făcut eu însumi anchete pe teren, fie direct, fie conducîndu-le.

[1] Într-adevăr, aşa cum a prevăzut Ov. Densusianu, studiul s-a bucurat de o excelentă primire critică. Au mai scris cronici : P. P. Panaitescu, *Petru Caraman, „Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów"*, în „Revista istorică română", Bucureşti, an. III (1933), p. 444; Valentin Gr. Chelaru, *P. Caraman. „Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów"*, în „Arhiva", Iaşi, an. XCI (1934), p. 187—189 ; A. Brückner, *P. Caraman, Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów"*, în „Zeitschrift für Slavische Philologie", an. XI (1934), p. 453—456 ; Hr. Vakarelski, *P. Caraman, „Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów*, în „Revue internationale des études balkaniques", Beograd, tom. I (3), an. II (1936), p. 259—297. Însuşi autorul şi-a făcut o autorecenzie, cerută de Iorgu Iordan, în „Buletinul Institutului de filologie română « Al. Philippide »", Iaşi, an. I(1934), p. 233—238.

https://biblioteca-digitala.ro

Am făcut nu numai în țară, ci și în străinătate și am avut totuși norocul că între acestea din urmă cea din Grecia mi-a reușit peste așteptări". *Descolindatul dans le Sud-Est Européen.* Extrait des comptes rendus du IV[e] Congrès des géographes et des ethnographes slaves (Sofia, 1936, p. 321—327) anunța deci *Descolindatul*, amplul studii (din care am citit în manuscris primul volum), continuare la *Datina colindatului*... Studiul prezintă, pentru prima dată în folcloristica universală, un obicei original, acela de a cînta sau recita versuri cu semnificații contrare colindelor. În accepțiunea colindătorilor, a descolinda înseamnă „a întoarce în rău urările de bun augur ale colindei sau colindelor cîntate anterior", prin colinde de rău augur, prin imprecații, invective la adresa gazdelor neospitaliere. Dacă în monografia închinată colindelor propriu-zise se ocupase de geneza, tematica, arta poetică, substratul magic și caracterul arhaic al genului, în cel despre descolindat coboară „la izvoarele tulburi ale satirei" populare, studiul fiind, implicit, o pledoarie pentru cunoașterea tuturor fațetelor fenomenului folcloric. După definirea termenului (în circulație, chiar în forma preluată de autor, în unele comune din județele Ilfov și Ialomița), face o prezentare a formulelor de descolindare propunînd și o clasificare a lor (după fond, formă și destinație), insistînd asupra caracterului eminamente magic al formulelor de descolindat. Un capitol special este destinat expunerii riturilor negative, de descolindare, practicilor de răzbunare (imediate sau tardive) asupra gazdelor și obiectelor din ogradă, practici vizînd prejudicierea gazdelor. Fenomenul este prezentat în toată amploarea lui, capitolul riturilor negative, spre exemplu, conținînd formele: restituirea darurilor, toiagul colindătorilor și rolul său, răpirea porților, distrugerea porților, laviței, podețului, gardului, ferestrelor, oalelor de lut, răpirea carului ori a saniei, alungarea vitelor și păsărilor, răpirea ori nimicirea plugului, rituri speciale împotriva păsărilor și a recoltei ș.a. Concomitent cu prezentarea riturilor de descolindare românești, P. Caraman consemnează, în spirit comparatist, și formulele de amenințare, similare celor ale descolindatului, folosite de romani, de greci (antici și moderni) și de slavii orientali și occidentali.

Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români [în „Anuarul Arhivei de folclor", an. I (1932), p. 53—105 și *ibidem*, an. II (1933), p. 21—88] este o încercare reușită de a demonstra, prin analiza baladei despre lupta lui Marcoș Pașa cu Crivățul, valabilitatea tezei despre posibilitatea fixării în timp a genezei unor creații epice în versuri, operație ce nu se poate face în cazul formelor genului liric. Caraman nu este însă un istorizant de tipul celor din faza romantică a interpretării folclorului. Adrian Fochi, recunoscîndu-i lui P. Caraman meritul de „a analiza comparativ un mare număr de fapte și fenomene folclorice sud-est europene", îl socotește un „adept moderat al istorismului lui Iorga" (*Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest, 1972, p. 139—148). P. Caraman precizează că scopul unei asemenea cercetări, ca aceea întreprinsă în *Contribuție la cronologizarea...*, nu trebuie să fie reconstituită evenimentului, ci numai încercarea de a situa în tip originile unei balade sau alteia, avertizînd, totodată, asupra riscurilor generalizării acestei teze, deoarece în majoritatea baladelor populare datele reale de timp și loc ale acțiunii sînt alterate de tendințele antitetice ale cîntărețului popular de a actualiza ori de a arhaiza evenimentele și personajele și de

https://biblioteca-digitala.ro

efectele infidelității memoriei colective (contaminarea trăsăturilor unor eroi cu ale altora, a unor circumstanțe cu altele etc.), fenomen observat și de Arnold van Gennep.

Alte studii conturează impresionanta, prin erudiție, profunzime și limpezime, operă a savantului. Mai amintim dintre acestea : *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi.* Contribuție la studiul mitologiei creștine din Orientul Europei, în „Arhiva", Iași, an. XXXVIII (1931), p. 358—448 ; *Un ancienne coutume de mariage.* Étude d'ethnographie du Sud-Est européen, Partie I, Krakow, 1931, „Lud Stowianski". Pismo poswiesone dialektologji i etnografji Slowian, Tom II, Zeszyt 1, Odbitka Extrait ; *Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole în Balcani*, în „Buletinul Institutului de filologie română « Al. Philippide »", Iași, an. I (1934), p. 63—102 ; *Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate*, București, Tipografia C. Lăzărescu, 1934, 110 p. ; *Folclor român în englezește.* Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate, în „Arhiva", Iași, an. XLII (1935), p. 181—197 ; *Magia ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*, în *Elogiu folclorului românesc*, ediție îngrijită de Octav Păun și Maria Mărdărescu, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 376—401 ; *Funcția nupțială a unei balade populare românești de origine sîrbă*, în *Radovi Simpoziuma.... Actele Simpozionului dedicat reciprocităților iugoslavo-române în domeniul literaturii populare (Pančevo, 28 IX—1 X 1972)*, Pančevo, 1974, p. 125—156 ; *L'ethnographe Cantemir et le folklore du Proche-Orient*, I, în „Dacoromania", Freiburg-München, Verlag Karl Alber, vol. II, 1974, p. 313—341 ; II, *ibidem*, an. III, 1975—1976, p. 237—270 ; *Reflexul mării în folclorul românesc*, în „Tomis", Constanța, an. XI, nr. 1(122), martie 1976, p. 4, nr. 2(123), iunie 1976, p. 4. Folcloristul mai vorbește în corespondența sa despre alte lucrări în manuscris : *Antroponimia românească* și *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*, din aceasta din urmă publicînd capitolul *Magia ca sursă...*, citat mai sus. Toate alcătuiesc o operă care și-a căpătat un loc de frunte în istoria folcloristicii românești.

https://biblioteca-digitala.ro

CEA DE A 7-A ŞEDINŢĂ A GRUPULUI DE STUDII PRIVIND ANALIZA ŞI SISTEMATIZAREA MUZICII POPULARE, I.F.M.C., DEBREŢIN, 4—9 APRILIE 1978

GHIZELA SULIŢEANU

Lucrările Grupului de studii privind analiza şi sistematizarea muzicii populare, aflat sub conducerea prof. dr. Oskar Elschek (R. S. Cehoslovacă), se încadrează în forma de organizare pe grupe din International Folk Music Council, constituind una din principalele activităţi ale acestui for. Aflată în cel de al patrusprezecelea an de activitate, soldată prin valoroase contribuţii în poate cea mai dificilă problematică a studierii muzicii populare, grupa de studii şi-a ţinut cea de-a 7-a şedinţă la Debreţin (R. P. Ungaria), la invitaţia Academiei Ungare — Institutul de muzicologie Magyar Tudományos Akadémia „Zenetudomány Intézet". Şedinţele au avut loc la Academia de muzică „Franz Liszt", renumită şcoală superioară de pedagogie a muzicii. În cele cinci zile de lucru, s-au tratat două teme : I. *Sistematizarea şi straturile stilistice în muzica populară* şi II. *Clasificarea în editarea muzicii populare*, la care au participat, prin comunicări, 23 de cercetători din : Austria (1), R. P. Bulgaria (1), R. S. Cehoslovacă (3), R. F. Germania (2), R. D. Germană (1), R.S.F. Iugoslavia (1), P.R. Polonă (2), R. S. România (1), R.P. Ungară (8), U.R.S.S. (2). U.S.A. (1).

Tematica comunicărilor a reprezentat o continuitate pe un plan superior a problematicii celor şase şedinţe anterioare, ţinute în cei patrusprezece ani de activitate. Astfel, după cuvîntul de deschidere a lucrărilor, ţinut de acad. prof. dr. József Ujfalussy, directorul Institutului de muzicologie al Academiei Ungare, a urmat referatul d-lui dr. Oskar Elschek, conducătorul grupei, privind : *Conceptul de lucru al grupului de studii şi lucrările în domeniul analizei şi sistematizării muzicii populare*, în care s-au prezentat, odată cu realizările obţinute pînă în prezent, şi unele probleme rămase deschise sau încă neabordate. Pe această cale a fost alcătuită tematica celei de a şaptea şedinţe.

I. Tema sistematizării straturilor stilistice a fost pentru prima oară tratată, din necesitatea de a se lărgi problematica analizei morfologice către urmărirea şi a altor aspecte implicate în existenţa faptului folcloric muzical. În completarea acestei teme, prezente prin comunicările : *Noţiunea de stil şi straturile stilistice în muzica slovacă* (Alica Elschekova, Bratislava) ; *Pe drumul unei noi organizări stilistice a muzicii populare ungare* (Janka Szendrei, Budapesta) ; *Un strat mediu european: acordul melodic de cuprindere mare* (Valens Vodušek, Ljubljana), au avut loc discuţii la masa rotundă, unde participanţii au supus discuţiei rezultatele unor cercetări speciale. Au fost prezentate referate de către cei patru referenţi principali : *Stil, strat, stratigrafie* (Albrecht Schneider, Bonn) ; *Straturile stilistice în muzica populară iugoslavă* (Jerko Bezici, Zagreb) ; *Despre problematica evidenţierii şi sistematizării straturilor stilistice muzicale din folclorul românesc* (Ghizela Suliţeanu, Bucureşti) şi *Unele observaţii privind straturile stilistice în muzica populară fino-ugrică* (László Vikar, Budapesta).

Discuţiile, pe marginea acestei teme, au evidenţiat legătura ei cu problematica celorlalte două grupe de studiu, respectiv a grupei de studiu a istoriei muzicii populare pînă în secolul XVI, ca şi aceea a grupei de studiu a muzicii instrumentale. Iar aceasta este firesc dacă se are în vedere faptul că, în realitate, nu avem a face decît cu urmărirea unor aspecte diferite, ţinînd de fenomenul muzical popular.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 247—250, Bucureşti, 1978

https://biblioteca-digitala.ro

II. La cea de a doua temă s-au prezentat mai multe comunicări : *Structura morfologică muzicală în editarea muzicii populare* (Ed. Jefimovici Aleksejev, Moscova) ; *Tipologia muzicală a cîntecelor de seceriş* (Katarzina Dadak, Varşovia) ; *Elemente morfologice primare în operaţia de clasificare naturală a cîntecelor de leagăn* (Ghizela Suliţeanu, Bucureşti) ; *Clasificarea muzicii sub aspectul semiotic* (Doris Stockmann, Berlin) ; *Clasificarea muzicală în Ungaria şi lucrul editorial la vol. VI. M.N.T.* (Imre Olsvar, Budapesta) ; *Sistematizarea formelor ritmice asimetrice în muzica populară bulgară* (Todor Djidjev, Sofia) ; *Noţiunea de tip în cercetarea muzicii populare ungare* (László Dobsay, Budapesta) ; *Reprezentarea grafică a variantelor după criteriul ritmico-melodic* (Luba Ballova, Bratislava) ; *Probleme ale fişei analitice de cartare electronică* (Vladimir Hoşovsky, Erevan), *Despre proveniența diferită a unor structuri tipologice* (Jaromir Gelnar, Ostrava — R. S. Cehoslovacă) ; *Principii de organizare în culegeri europene* (Ferenczi Ilona, Budapesta) ; *Clasificarea variantelor unui tip muzical* (Péter Laki şi Judit Frigyesi, Budapesta). Au mai contribuit la discuţii : prof. dr. Alex. L. Ringer (Urbana, U.S.A.), Ludwig Bielawski (Varşovia), A. Mauerhofer (Graz), Gottfried Habenicht (Freiburg) şi Bálint Sárosi (Budapesta). La şedinţa de închidere, Oskar Elschek a prezentat un amplu referat de analiză a lucrărilor expuse, ca şi programul de lucru al şedinţei viitoare, axat în special pe necesitatea studierii folclorului muzical al popoarelor în cauză, pe straturi geografice, odată cu o analizare morfologică complexă.

În programul acestei manifestări, deosebit de importante, au mai fost incluse vizitarea muzeelor de artă populară din Debreţin şi Hortobagy şi a Arhivei de folclor a Institutului de muzicologie din Budapesta.

Bucurîndu-se de o excelentă organizare, lucrările celei de a 7-a şedinţe de lucru s-au desfăşurat în condiţii optime, astfel încît au constituit nu numai un foarte bun prilej de schimb de idei, dar încă din acest an comunicările prezentate vor începe să apară în publicaţia ungară, de prestigiu, Studia Muzicologica Academiae Scientiarum Hungaricae.

Ialomiţa. Studii şi comunicări de muzeologie, arheologie-istorie şi etnografie, Slobozia, Muzeul judeţean Ialomiţa, 1977, 272 p.

Primul volum de studii şi comunicări susţinute în cadrul sesiunilor ştiinţifice de la Slobozia, organizate de Muzeul judeţean Ialomiţa în anii 1974—1975, însumează contribuţia a 24 de cercetători din domeniul muzeologiei, istoriei şi etnologiei, care au adus noi puncte de vedere referitoare la viaţa materială şi spirituală a acestei părţi de sud-est a ţării noastre, în trecut.

În cuvîntul introductiv, prof. dr. N. Dunăre, după ce trece în revistă tematica comunicărilor, face o caracterizare antropogeografică, etnografică şi sociologică a judeţului Ialomiţa.

Materialele sînt grupate pe următoarele secţiuni : muzeologie, arheologie-istorie şi etnografie.

Tematica abordată este variată, urmărind să pună în valoare noi elemente de cultură şi civilizaţie de pe teritoriul judeţului Ialomiţa, în contextul şi sub influenţa zonelor învecinate. Se porneşte de la valorificarea materialelor găsite în aşezări neolitice, geto-dacice şi dacoromane şi se ajunge pînă la evenimentele premergătoare cuceririi independenţei noastre naţionale. Sînt prezentate materiale metodologice referitoare la realizarea colecţiei, pregătirea şi finalizarea expoziţiei etnografice de bază a Muzeului Ialomiţa, cît şi criteriile ştiinţifice de organizare a colecţiilor muzeale etnografice. Materialele etnografice cuprind o gamă mare de probleme pornind de la specificul etnocultural al aşezărilor în această parte a ţării, cu referiri speciale la păstorit, la sate specializate în meşteşuguri, aportul acestora la schimbul de valori şi legătura indisolubilă între zonele carpatice transilvănene cu cele din Cîmpia Română ; apoi la specificul folclorului coregrafic, al portului popular şi al artei populare din această parte a ţării.

Avînd ca moto deosebita recomandare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu referitor la faptul că „muzeele trebuie să sublinieze rolul hotărîtor al omului în transformarea creatoare a naturii, a propriei sale existenţe", comunicarea lui Răzvan Ciucă *De la cercetarea unei regiuni culturale la organizarea unei expoziţii de cultură populară* tratează despre natura dublă a muzeului contemporan, cu referire specială la criteriile şi modul de organizare a Muzeului judeţean Ialomiţa.

Nicolae Conovici, în *Modalităţi de colaborare între Muzeul de istorie şi şcoală*, ne vorbeşte despre relaţia şcoală-muzeu cu cele două direcţii : dinspre muzeu către şcoală şi dinspre şcoală către muzeu, cuprinzînd şi exemplificări concrete din judeţul Ialomiţa.

O comunicare interesantă şi utilă pentru muzeografi şi cercetători este cea susţinută de Ioana Armăşescu şi Jana Negoiţă : *Criterii de organizare ştiinţifică a colecţiilor muzeale etnogra-*

https://biblioteca-digitala.ro

fice. Autoarele prezintă modalităţi de clasificare a patrimoniului etnografic, avînd la bază criteriul funcţional, istoric şi zonal, făcînd totodată, în scopul exemplificării, o prezentare a materialului cuprins în colecţiile Muzeului Satului.

În cadrul secţiei de arheologie-istorie, materialele prezentate au o rază întinsă de preocupări, de la aşezări din perioada neolitică şi pînă la contribuţia judeţului Ialomiţa la Războiul de Independenţă.

Eugen Comşa, referindu-se la *Aşezările neolitice de pe Grădiştea Ulmilor*, prezintă noi mărturii de viaţă din mileniul al V-lea î.e.n. de pe teritoriul judeţului Ialomiţa, urmărind implicaţiile lor în întreaga problematică.

Cu privire la perioada secolelor IV—I î.e.n., Done Şerbănescu şi George Trohani, în *Aşezări geto-dacice pe Valea Mostiştei*, fac o expunere a celor 33 de localităţi de pe Valea Mostiştei, unde s-au găsit urme geto-dacice, şi o clasificare tipologică a aşezărilor, prezentînd şi un inventar al pieselor găsite.

Noi documente de cultură materială, care ne vorbesc despre puterea economică a populaţiei geto-dacice din această parte a ţării noastre, aduce la lumină Vasile Culică în comunicarea : *Observaţii cu privire la locul tipului „Rasa" în cronologia emisiunilor numismatice geto-dacice.*

Crişan Muşeteanu şi Niţă Anghelescu, în *Morminte din secolul al IV-lea descoperite la Călăraşi*, pornind de la descrierea vaselor găsite în trei morminte, relevă influenţele romane şi dacice în cadrul culturii Sîntana de Mureş-Cerneahov, care atestă o dată în plus intensa locuire a Cîmpiei Române în sec. al IV-lea e.n.

Petre Diaconu a susţinut comunicarea : *Plăsele de pumnale de la Păcuiul lui Soare.* Aceste urme de cultură materială sînt datate din perioada ultimului deceniu al secolului al XIV-lea şi anul 1422.

Comunicarea *Contribuţii asupra originii şi extinderii toponimului „Bărăgan"*, semnată de Christache Stan, aduce noi puncte de vedere referitoare la problematica tratată, avînd în vedere răspîndirea geografică a termenului, originea antroponimică a numelui „Bărăgan", relaţia onomastică : Bărăgan-persoană, Bărăgan-localitate, Bărăgan-teritoriu, extinderea termenului Bărăgan-teritoriu, toate acestea în acord cu opiniile lingviştilor : Drăganu, I. A. Candrea, Racsony şi I. Conea.

Panait I. Panait, în comunicarea : *Lupta satelor de pe Borcea împotriva relaţiilor feudale din sec. al XVIII-lea*, prezintă aspecte inedite ale relaţiilor sociale în cele 25 de sate aşezate pe malul stîng al Borcei.

Noi date, îmbogăţind pe cele cunoscute, sînt surprinse de Florenţa Ivaniuc în comunicarea : *Contribuţii documentare la moşia ialomiţeană în sec. XVI—XVII: Lichireşti*, sat care se transformă la sfîrşitul sec. al XVIII-lea într-un adevărat tîrg, şi anume Călăraşii de astăzi.

Mihai Cotenescu a susţinut comunicarea : *Bilciuri şi tîrguri ialomiţene în perioada anilor 1831—1848*, în care tratează o perioadă de intense relaţii comerciale în judeţul Ialomiţa, analizînd tîrguri periodice şi ocazionale din multe localităţi ale judeţului.

Mircea Dumitru aduce mărturii inedite despre unele aspecte de istorie economică, socială, politică şi administrativă referitoare la această parte a ţării noastre în perioada modernă a României, în comunicarea : *Mărturii documentare cu privire la judeţul Ialomiţa expuse în secţia de istorie modernă a Muzeului Naţional.*

Bogata activitate publicistică desfăşurată pe teritoriul judeţului Ialomiţa, cu importanţa sa pentru reconstituirea trecutului de viaţă materială şi spirituală a acestei părţi a ţării noastre, prezintă Aurel David în comunicarea : *100 de ani de presă ialomiţeană.* În final relatează despre bogata publicistică actuală, care ilustrează puternicile transformări ce au loc în viaţa economică, socială şi culturală a judeţului Ialomiţa.

Noi mărturii ale participării poporului român la evenimentele anilor 1877—1878 pune în valoare Alexandru Vlădăreanu în comunicarea : *Războiul de Independenţă din 1877 şi judeţul Ialomiţa*, care contribuie la edificarea tabloului acestui eveniment important din istoria ţării noastre.

În cadrul secţiei de etnografie sînt prezentate 11 comunicări cu tematică variată, care aduc în discuţie noi aspecte de viaţă materială şi spirituală din Cîmpia Română.

Noi date, îmbogăţind pe cele anterioare, sînt surprinse de Nicolae Dunăre în materialul : *De la păstoritul bi-pendular carpatic şi transhumanţa pe Ialomiţa.* După ce caracterizează păstoritul bipendular, premergător transhumanţei, autorul pune în lumină noi surse arhivistice şi de teren care conduc la concluzia că : atunci „cînd sursele de nutreţ din propriile zone cu păduri (fîn, frunzare, muguri) nu au mai fost îndestulătoare (din cauze agricole sau zootehnice) şi cînd s-a accentuat interesul pentru comerţ cu produse pastorale la porturile de la Dunăre şi Marea Neagră, atunci subtipul de transhumanţă redusă s-a transformat în transhumanţă amplă", iar apoi „păstoritul de transhumanţă amplă a constituit forma cea mai lesnicioasă, multă

https://biblioteca-digitala.ro

vreme chiar singura, pentru apropierea turmelor de centrele pentru comercializarea vitelor, schelele şi porturile de la Dunăre şi Marea Neagră".

Un material inedit este cel al lui Răzvan Ciucă : *Consideraţii etnologice privind păstoritul în estul Cîmpiei Române*. Autorul dă o nouă interpretare noţiunii de păstorit şi propune o tipologie nouă a păstoritului în zona de care se ocupă, invitînd la discuţii ştiinţifice pe baza tipologiei lansate.

Victor Tudoran, în comunicarea : *Bărăganul din sec. XIX văzut de un locuitor din Săcele-Braşov*, dă la lumină amintirile unui mocan despre subzona folclorică dintre riurile Călmăţui şi Ialomiţa, în jurul anilor 1873—1874.

Germina Comănici a susţinut comunicarea : *Elemente de etnografie din judeţul Ialomiţa în răspunsurile la chestionarul Hasdeu*, unde analizează aspecte reprezentative de cultură materială tradiţională ce se desprind din răspunsurile celor 31 de localităţi menţionate în chestionare şi care pot constitui un obiect de studiu.

Noi date îmbogăţind pe cele cunoscute sînt surprinse de Gheorghe Dinuţă în comunicarea : *Cîteva caracteristici ale tipului de aşezări rurale în zona Mostiştea*. În baza cercetărilor de teren efectuate între 1976 şi 1977 şi a materialului bibliografic de specialitate, autorul tratează tipul de sat după localizarea geografică în teren, probleme privind morfologia aşezărilor, consideraţii de ordin structural, unele probleme privind textura aşezărilor, cîteva probleme privind istoricul aşezărilor şi mişcarea populaţiei, tipul de ocupaţii.

Monica Budiş, în comunicarea : *Probleme de etnografie a aşezărilor din Bărăgan în lucrările geografilor*, îşi propune să evidenţieze aspecte interesante de etnografie conţinute în lucrările geografilor referitoare la Bărăgan în sec. XVIII—XIX. Autoarea consideră clasificarea efectuată de geografi ca foarte utilă pentru structura etnografică a aşezărilor din Bărăgan.

Radu O. Maier şi Lia Stoica-Vasilescu semnează comunicarea : *Sate specializate în meşteşuguri şi relaţiile lor economice cu satele din Cîmpia Română*, unde prezintă cîteva aspecte referitoare la relaţiile economice şi sociale în sec. XVIII—XIX şi primele decenii ale sec. XX în satele de meşteşugari din Cîmpia Română, cuprinzînd aspecte comerciale concrete de viaţă a artizanilor din aceste sate specializate.

George Lazăr şi Natalia Marcu, în comunicarea : *Unele date cu privire la portul popular ialomiţean*, încearcă să reconstituie portul popular din judeţul Ialomiţa la sfîrşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea, pe baza unor cercetări efectuate în 10 sate ale acestui judeţ, folosind ca metodă ancheta prin chestionare şi observaţia directă.

Roswith Capesius, în comunicarea *„Lada de Braşov" şi prezenţa ei în Bărăgan*, consideră că răspîndirea lăzii de Braşov ca piesă tipică pentru interiorul ţărănesc în Bărăgan, ca şi în alte părţi ale ţării noastre, se datorează unui contact comercial direct cu Braşovul în sec. XVIII—XX. Aceasta confirmă schimburile comerciale şi culturale peste cele două versante ale Carpaţilor.

În studiul *Criterii pentru clasificarea ornamentelor populare*, N. Dunăre face o multiplă clasificare „ce exclude cu desăvîrşire semnul egalităţii pus adesea între ornamentele abstracte şi cele geometrice". Cercetarea ornamentelor populare cere să se ţină seama de elementele constitutive : materialul din care este executat, tehnica decorativă folosită, funcţia socială a ornamentului, conţinutul semantic (tematic), mesajul, semnificaţia ornamentelor. Criteriile de clasificare sînt următoarele : criteriul morfologic, structural, semantic, istoric şi geografic. Această contribuţie, ce era de mult aşteptată a fi tipărită, oferă tuturor cercetătorilor din domeniul respectiv un instrument util de lucru.

Andrei Bucşan a susţinut comunicarea : *Specificul coregrafic dunărean*, arătînd că printre cele patru mari dialecte coregrafice există şi cel dunărean, ce se întinde din Banatul de sud pînă în Dobrogea. Acest dialect prezintă elemente caracteristice dansului românesc.

Contribuţiile bogate şi variate prezentate în acest volum conduc la recomandarea consultării lui de către toţi cei care sînt preocupaţi de problematica abordată.

Într-o prezentare grafică deosebită, sub conducerea redactorului responsabil Răzvan Ciucă şi a colectivului de redacţie compus din Andrei Bucşan, Nicolae Conovici, Nicolae Dunăre, Maria Jugănaru şi Titi Ruse, volumul reprezintă un început apreciat, care se impune a fi continuat.

Elena Maxim

RECTIFICARE

La lectura nr. 1/1978 al revistei noastre, cititorul este rugat să facă următoarele îndreptări: la p. 33, rîndul 39 se va citi mai poartă unele sechele *în loc de* mai poartă unele schele ; *la p. 65, rîndul 5 se va citi* primind paos *în loc de* primind prinos.

https://biblioteca-digitala.ro

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR publică *studii şi materiale etnografice şi folclorice*, cuprinzînd deci întreg domeniul culturii populare, cercetat prin perspectiva etnografiei, a folcloristicii literare, muzicale şi coregrafice. Revista pune în discuţie, la rubrica *note şi recenzii*, probleme actuale ale etnografiei şi folcloristicii şi informează asupra lucrărilor de specialitate ce apar în ţară şi peste hotare.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sînt rugaţi să înainteze articolele, notele şi recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar diagramele vor fi executate în tuş, pe hîrtie de calc. Tabelele şi ilustraţiile vor fi numerotate cu cifre arabe. Figurile din planşe vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea aceloraşi date în text, tabele şi grafice. Explicaţia figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Numele autorilor va fi precedat de iniţială. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanţelor internaţionale.

Autorii au dreptul la un număr de 30 de extrase gratuit. Responsabilitatea asupra conţinutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Corespondenţa privind manuscrisele, schimbul de publicaţii etc. se va trimite pe adresa comitetului de redacţie: 70 154 Bucureşti, str. Nikos Beloiannis nr. 25.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
71021, Bucureşti. Calea Victoriei nr. 125

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

GH. VRABIE, **Folclorul. Obiect — principii — metodă — categorii**, 1970, 556 p., 23 lei.

ROMULUS VULCĂNESCU, **Etnologie juridică**, 1970, 340 p., 16,50 lei.

OVIDIU PAPADIMA (sub redacția), **Izvoare folclorice și creație originală: Mihail Sadoveanu, Octavian Goga, Gala Galaction, Ion Pillat, Lucian Blaga, Ion Barbu, Vasile Voiculescu**, 1970, 328 p., 21,50 lei.

AURELIAN I. POPESCU, **Cîntece bătrînești din Oltenia**, vol. II, 1970, 464 p., 22 lei.

OVIDIU PAPADIMA (sub redacția), **Temeiii folclorice și orizont european în literatura română**, 1971, 479 p., 26 lei.

ANDREI BUCȘAN, **Specificul dansului popular românesc**, 1971, 454 p., 30 lei.

NICOLAE DUNĂRE (sub redacția), **Țara Bîrsei**, I, 1972, 476 p., 52 lei.

ROMULUS VULCĂNESCU, **Coloana cerului**, 1972, 271 p., 27 lei.

GHEORGHE VRABIE, **Structura poetică a basmului**, 1975, 252 p., 16 lei.

ADRIAN FOCHI, **Coordonate folclorice sud-est europene ale baladei populare românești**, 1975, 270 p., 28 lei.

Istoria științelor în România. Etnologia. Folcloristica, 1975, 184 p., 8 lei.

VASILE ALECSANDRI, **Opere**, vol. III — Poezii populare, 1978, 536 p., 40 lei.

ZAMFIRA MIHAIL, **Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană**, 1978, 255 p., 16 pl., 1 hartă, 20 lei.

Rev. etn. folc., tom. 23, nr. 2, p. 125—250, București, 1978

I.P.I c. 527

43 407

Lei 20. —

https://biblioteca-digitala.ro